

ஓம்.

பரப்ரம்மணேநமஃ.



வேதாந்ததீபிகை.

VÊDÂNTA DEEPIKA.

இஃது

8351

R65:31

“ஆநியன்”

என்பவரால் இயற்றப்பட்டு,

சென்னை:

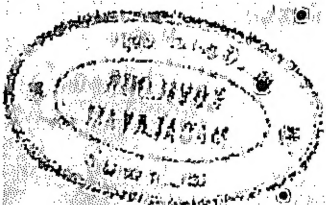
மதராசு ரிப்பன் அச்சியந்திரசாலையில்

பதிப்பிக்கப்பட்டது.

1898ஆம் டிசெம்பர்மீ.

விளம்பிடு.

இதன்வினை அனா 8.



## இந்நூலிலுள்ள விஷயங்கள்.

	பக்கம்.
க பீழை	க
உ ஆத்துமாவும், பிரகிருதியும்.	க
ங ஒளி இருள் உவமானம்	அ
ச சிவமும், உலகமும்	க௦
டு அசத்தென்பதன்பொருள்	கச
சு முன்பின் விரோதம் இன்றென்பது	க௭
எ உவமான இலக்கணக் தெரியாமை	உ௩
அ பரப்ரம்மத்தின் பேதத்தன்மை	ங௦
க மாயை முன்னும்பின்னும் நிகழ்வது	௩௨
க௦ பிரம்மம் ஒன்றும், ஈச ஜீவர்கள்வேறும்	௩௨
கக இலக்கணவகையால் பொருள்கொள்ளவேண்டும்	௩௩
கஉ ஞானப்பியாசஞ்செய்தல் முத்தியடைதற்பொருட்டு	௩௪
க௩ ஜீவன்வாயிலாகப் பிரம்மம் அறியப்படல்வேண்டும்	௩௪
க௪ அதிஷ்டானத்தில் ஒன்றும், ஆரோபத்தில் பலவும்	௩௫
க௫ பிரமத்தின் சூற்றமன்று	௩௫
க௬ பிரகிருதி பொய்யென்பதைக் கவனியாமை	௩௫
க௭ அநிர்வசனீயத்தில் துக்காதிசனும், அவற்றின் நீக்கமும் அவசியம்	௩௬
கஅ ஜீவன்முத்தன் பிரமத்தினின்றும் பிரியான்	௩௭
க௧ சிருஷ்டியின் உண்மைநெரியாமை	௩௭
உ௦ இஃதுண்மையே	௩அ
உ௧ அசத்தில் விவகாரங் கூடும்	௩அ
உ௨ காரியம் பொய்யெனல்	௩௧
உ௩ ஒவ்வாதபாகம் மறுக்கப்படுகின்றது	௪௪
உ௪ சங்கராசாரியர் மறுத்தது நியாயமே	௪௫
உ௫ பகவத்கீதாவிசாரம்	௪௫
உ௬ பதி பசு பரசு ஞானம்	௫௪
உ௭ சாங்கியம், வேதாந்தம், சைவம்	௫௬
உஅ தன்னைத்தான் அறியாமை	௬௨
உ௧ கடவுள் ஜீவான்மரவைப் பரமாதந்தத்தில் மூடுதல்	௬௬
௩௦ விருத்த ஏது	௬௭
௩௧ கடவுள் ஜீவான்மரவோடு ஐக்கியப்படுதல்	௬௭
௩௨ யாருடைய தப்பிதம்?	௭௨
௩௩ கண்டவஸ்துவக்குள்ள குணம்	
அகண்டவஸ்துவக்கிருக்கவேண்டிய ஆவசியகம் என்ன?	௭௨
௩௪ பொருத்தமற்ற வினாவிடை	௭௩
௩௫ ஜீவான்மர் மலத்தால் மூடப்படுதலும், ஆதியியுகத்தம் வெளிப்படுதலும்	௭௪
௩௬ கடவுளுடைய மகிமையும், சாந்தித்தியமும் பிரதிபலித்தல்	௭௫
௩௭ சக்ளநிஷங்கமும், திரிபதார்த்தங்களும்	௭௫
௩அ அத்தைதம்	௭௬
௩௧ முடிவுரை	௭௭
௪௦ வேதாந்ததீபிகையென்று பெயர்கொடுத்ததின் காரணம்	௮௦
௪௧ வாழ்த்து	௮௧

# பிழைதிருத்தம்.

பக்கம்	வரி	பிழை	திருத்தம்.
௨	௬	நோக்கத்	நோக்கச்
௨	௧௪	ஊரூமர் றும்	வருமர் றும்
௨	௧௨	வேவ்வேரூன்	வெவ்வேரூன்
௧௧	௨௮	ஆரம்பம்	ஆரம்பம்
௧௧	௧௨	வொளியுள்ள	வொளியுள்ள
௧௧	௧௨	பூதங்களுள்ளான்	பூதங்களுள்ளான்
௨	௨௭	சிந்திரமாதிரிமா	சிந்திரமாதிரிமா
௧௧	௧௦	லேண்டிம்	லேண்டிம்
௧௧	௨௮	மிரண்டென்னுங்	மிரண்டென்னுங்
௨	௨௭	கணக்குட்	கணக்குக்குட்
௧௧	௨௭	கணக்	கணக்குக்
௧௧	௨௦	சமாதனத்	சமாதானத்
௧௧	௨௬	உற்பத்தியாரும்	உற்பத்தியாரும்
௨	௧௦	மறுத்த	மறுத்து
௨	௨௦	சம்பந்திகனா	சம்பந்திகனா
௨	௨௪	தன்மையாகவே	தன்மையாகவே
௨	௨௮	கடமைக்கு	கடமைக்கு
௧௧	௧௧	எது	ஏது
௨	௧௬	அச்சத்தி	அச்சத்தி
௨	௧௧	விஷங்க	விஷயங்க
௨	௧௨	துரோகேஷபம்	துரோகேஷபம்
௨	௧௬	களுடைய	கூடைய
௨	௨௭	விஷயங்கள்	விஷயங்கள்
௨	௧௨	தேஜோபிந்தா	தேஜோபிந்தா
௨	௧௭	தேஜோபிந்தா	தேஜோபிந்தா
௨	௨௭	வரோகோபநிஷத்	வரோகோபநிஷத்
௨	௧௦	கீர் விநற்பத்தை	கிரீர்விநற்பத்தை
௨	௧௭	பரப்பிரமணிடத்தில்	பரப்பிரமத்தினிடத்தில்
௨	௨	யறப்பல	யுறப்பல
௨	௧௨	ஆபேக்ஷபந்தான்	ஆகேக்ஷபந்தான்
௨	௨௮	அதிசயப்	அத்தியாசப்
௨	௨௬	ருபகப்	ரூபகப்
௧௧	௧௨	அதன்பேரில்	அதன்பேரில்
௧௧	௧௨	ஞான	ஞான
௧௧	௧௦௪	யங்கிரித்தால்	அங்கிரித்தால்
௨	௧௧	மென்றார்கள்	மென்கிறார்கள்
௨	௧௮	விலேகனமல	விலேகிகனமல
௨	௨௧	மாயைத்தன்னி	மாயையையத்தன்னி
௨	௧௦	(முதற்புருஷன்	(முதற்புருஷன்)
௨	௧௦	மாத்ரி	மாத்ரி
௨	௧௭	பரமாத்மாவை	பரமாத்மாவை
௨	௧௨	அத்தியாயம்	அத்தியாயம்
௨	௨௨	சுலோகம்	சுலோகம்
௨	௧௧	பொரியுமில்லை	பொரியுமில்லையோ
௧௧	௨௮	சீவானமாவக்கு	சீவான்மாவக்கு



மும்.  
பரமம்மணேநம:

## வேதாந்ததீபிகை.

பீடிகை.

ஞானந்தமாயும், நித்தியமாயும், நிர்மலமாயும், நிர்விசேஷமாயும், நிர்ந்தாமாயும், சங்கற்ப ரகிதமாயும், ஜக ஜீவ பரங்கட்கு அதிஷ்டாணமாயும் இராநின்ற பிரமமே சத்தையென்றும், மற்றையவை ஞானத்தினால் பாதிக்கப்படும் (பொய்யென்று, நிச்சயிக்கப்படும்) மித்தையென்றும் கூறுகின்ற வேதாந்த சாஸ்திரத்தின் உண்மைப் பொருளைக் கடைப்பிடித் தெர்முகூறு விபரித்தார்த்தம் கொண்டு சிலகாலமாய் வேதவரம்பி னிஸ்லாத் சிலர், ஆசங்கையென்று வந்தமையும், அதற்கு வேதாந்திகள் சமாதானஞ் சொல்லி வந்தமையும், அச் சமாதானங்களிற் சில புத்தக வடிவாய் வந்துவருகின்றமையும், அதற்குமேல், எதிர்வாதிகள் பதில்பேசாது மென்னைச் சாதிக்கின்றமையும் பலரும் அறிந்தவிஷயமேயாம். இஃதிங்ஙனமாக ஷே. விஷயங்களை நன்குணராது, வேதாந்திகளால் பூர்வபட்சஞ் செய்யப்பட்டுப் போன விஷயங்களையே பெரும்பாலும் ஆதாரமாகக்கொண்டு மீண்டும் இப்போ தொருவர் ஆசங்கை செய்வாராயினர். அஃது ஆக்கூபமன்றாயினும் அதை மந்தரங்கள் கொண்டு மயங்காவண்ணம் அதற்கும் ஒரு மறுப்பெழுத்த துணியந்தனம்.

சென்னை மயிலாப்பூரில் (Brahmavadin) "பரம்மவாதினி" என்னும் இங்கிலீஷ் பத்திரிகை யொன்று சில வீருஷங்களைப் பிரசுரிக்கப்பட்டு வருகின்றது. அதில் பெரும்பாலும் எழுதி வருவது வேதாந்த விஷயமேயாம், அவ்வாறு பிரசுரமாய் வரும் பத்திரிகையுள் 1897-ல் ஜூன்மீன் 5-ல் பத்திரிகையில் (Wisdom and worship) "ஞானமும் உபாசனையும்" என்னும் ஓர் விஷயம் எழுதப்பட்டிருந்தது. அதில் சாங்கிய மதத்தைப் பற்றிப் பேசிச் சாங்கியமதத்தில் சர்வ விபாபகமாயுள்ள ஆத்துமாக்கள் பல வுளவென்றும், பிரகிருதியும் ஒன்று விபாபகமாயுள் தென்றும், இரு விபாபகப் பொருள் உளவெனக் கூறுவது அசம்பாவிதமென்றும் பேசப்பட்டிருந்தன. இதைச் சென்னை (Siddhanta Deepika) "சித்தாந்த தீபிகை" என்னும் இங்கிலீஷ் பத்திரிகையின் ஆசிரியர் அதைமறுத்து, இருவிபாபகப் பொருள் இருப்பது கூடுமென வந்தித்து அது விஷயமாகச் சில பல பேசினார். ஷே. சித்தாந்த தீபிகையார், தாம்எழுதிய ஷே. விஷயத்திற்கு "Another side" (மற்றொரு பக்கம்) எனப் பெயரளித்தார். அதன் கருத்து வேதாந்தத்திற்கு மற்றொரு பக்கம் இருக்கிறதென்பது. பரம்மவாதினியார் யேகவது வேதாந்தம்; சித்தாந்த தீபிகையார் பேசுவதோ சித்தாந்தம். இதைத் தான் மற்றொரு பக்கம் என்கிறார். இச் சித்தாந்த தீபிகையார் முன்பு சாங்கிய மதத்திற்கு அதுகூலமாகப் பேசிப் பின்பு தம் சித்தாந்தத்தை நிலை நிறுத்துகின்றார்.

ஆத்துமாவும், பிரகிருதியும்.

பிரமவாதினி அதிபர் சாங்கியமத சித்தாந்தத்தைச் சொல்லுங்கால் ஆன்மா விபாபகமென்றும், அதோடு பிரகிருதியும் விபாபக மென்றும் கூறினார். அதைச் சித்தாந்த தீபிகையார் மறுக்கின்றார். எங்ஙனமெனின்,

பிரகிருதி உயர்ந்த நிலையினதென்றும், அந்தக் காரணத்தை விடப் பிரகிருதி அதிக வியாபக முடையதென்றும், இந்திரியம் சர்வவியாபக மற்றதென்றும், பிரகிருதியை நோக்க அந்தக்காரணத்திற்குச் சர்வவியாபக மில்லையென்றும், பிரகிருதி தன் காரியத்தை நோக்கத் சர்வவியாபகமானதென்றும், ஆனால் ஆத்தமா சந்திதானத்தில் பிரகிருதியின் சர்வ வியாபகம் சூனியமாய் விடுகிறதென்றும், முற்கூறிய பிரகிருதி அந்தக் காரண இந்திரியங்கள் ஆத்தமாவின் ஒடுக்கநிலையில் அபாவத்தை அடைகின்றனவென்றும், ஆத்தமாவும் பிரகிருதியும் தனிப் பொருள்களென்றும், சர்வ வியாபகமென்றும் சொன்ன மாதிரித்தினாலேயே இரண்டும் அகண்ட பரிபூரணப் பொருள்களென்று சொல்லப்படா வென்றும்

சொல்லுகின்றார்; இன்னும் அடியில் வருமாறும் விரித்துச் சொல்லுகின்றார்.

கண் செவி முதலிய ஐம்புலன்களையும் எடுத்துக்கொள்வோம். கண்ணின் வியாபாரம் ஓர் விஸ்தீரணத்தை யுடையதேனும் அளவுக் குட்பட்டதே யாம். காது அறியக் கூடியதைக் கண் அறிய முடியாது; அவ்வாறே மூக்கு ஸ்பரிசிக்கின்றதைக் காது அறியாது; அப்படியே ஒவ்வொரு இந்திரியமும், உண்மையில் ஒவ்வொரு இந்திரியமும் அளவுள்ளதும் வியாபக மற்றதுமாயிருக்கின்றது. இச்சந்தர்ப்பத்தில் மனதைக்குறித்து விசாரிக்குமிடத்து அது சர்வ வியாபகமுள்ளதாக விருக்கின்றது. அது பார்த்தல் கேட்டல் பரிசித்தல் முதலிய சர்வேந்திரியங்களினதொழில் களையும் செய்கின்றது; தன்னிடத்தி லிருந்துண்டான இந்திரியங்களினது வியாபகத்தையும் தனது அதிகமான வியாபகத்தில் அடக்கிக் கொண்டிருக்கின்றது. ஆனால் இப்போது புத்தியையும், ஆத்தமாவையும் எடுத்துக்கொள்வோம். ஆத்தமா சேதனம், புத்தி அசேதனம். ஆத்தமா தன்னிலையி லிருக்கும்போது புத்தியெங்கு மில்லாது போய்விடுகின்றது. ஆதலால் ஆத்மாவானது பிரகிருதியைவிட உண்மையில் அதிக வியாபகத்தை யுடையது. ஆகையால் சத்தையின் வேவ்வேறான நிலைமையிலும் வெவ்வேறான அந்தஸ்துகளுள்ள வியாபக வியாப்திகளு மிருக்கின்றன. அவற்றுள் அதிகம் தாழ்ந்தது வியாப்தியாகும்; அதைவிட வுயர்ந்தது அதை நோக்க வியாபகமாகும்; அதுவும் அதைவிட வுயர்ந்த மற்றொன்றை நோக்க வியாப்தியாகும். இவ்வாறு விசாரித்துக் கொண்டே போனால் கடைசியில் (ஒருபொருளினிடம் வந்து சேர்வோம். அதுவே அதிக வியாபக முள்ளது. அதற் கப்புறம் நம்முடைய வாக்கும் மனமும் செவ்வா.) வாக்குக்கும் மனத்துக்கு மெட்டாத அத்தியந்த வியாபகமுள்ள ஒருபொருளினிடம் வந்து

சேர்வோம். இந்தச் சாங்கியம்தச் சார்பை வேதாந்திகள் அறியவில்லை. பென்பதிற் சந்தேகமில்லை. இரண்டு பெருஞ்சுள் எப்படி உடனே சேர்ந்தும் அவற்றுள் ஒன்று வியாபகமா யிருக்கக்கூடும் என்ற பழைய விடுக்கைக்களைப்போல் இவ்விடுக்கையும் ஒர்தவறை ஆதாரமாகக் கொண்டது. அதாவது பிரகிருதிக்கும் ஆத்தமாவக்குமுள்ள முக்கிய வித்தியாசத்தைக் கவனிக்காமையேயாம்.

இனி இதுகாறுமுள்ள விஷயத்தை யாராய்வாம். பிரமவாகினியார் இரண்டு வியாபகப் பொருள் ஒன்றில் ஒன்றிரா வென்கிறார். சித்தாந்த தீபிகையாரோ, அதை அங்கீகரிக்கின்றார். ஆனால் ஒன்று வியாபகமாயும் ஒன்று அவ்வியாபகமாயும் இருந்தால் கூடுமென்கிறார். இச்சமயத்தில் சாங்கிய மதத்திற்கும் இவரது மதத்திற்கும் அங்கீகாரமான் வொன்றை மறந்து போனார். சாங்கிய மதத்திலும், இவரது மதத்திலும் ஆத்தமாக்கள் பல; அதோடு ஒவ்வொன்றும் தனித்தனியியாபகம்; அதிலும் சமமானவியாபகம். இதற்கு என்ன விடைதேடி வைத்திருக்கின்றனர்? அச்சமயத்தில் இவ்விஷயம் சித்தாந்த தீபிகையார்க்கு ரூபகம் வந்திருக்குமாயின் இவ்வாதத்திற் றலையே யிடமாட்டார்.

வியாபகத்தில் அவ்வியாபகம் இருக்குமென்பதற்கு நியாயம் ஏற்பட்டால் அதைக்கொண்டே வியாபகத்தில் வியாபகமு மிருக்குமென்று சொல்வதற்கு நியாயம் ஏற்படும். அங்ஙனமாக வியாபகத்தில் வியாபகம் இராதென்பதுபோல் வைத்து; வியாபகத்தில் அவ்வியாபகவர்த்திர மிருக்கு மென்று சொல்லி அதற்கு உவமானங் கூறுவதென்னோ? ஒரு பெரிய இரும்புக் குண்டில் ஓரணு இருக்கு மென்பதற்கு நியாய மேற்பட்டால் பெரிய குண்டில் பெரிய குண்டு மிருக்கலா மென்பதற்கும் நியாயமேற்பட்டாலே. பிரகிருதிக்கும் அதினின்றும் தோன்றிய பொருளுக்கும் வியாபக வியாபியங் கூறுகின்றாரிவர். அவ்விரண்டிற்கும் காரண காரிய சம்பந்தஞ் சொல்லுகின்றது சாங்கியமதம். இதனால் வியாபகம் காரணமும், வியாபியமும் காரியமும்மென்று ஏற்படுகின்றது. காரணகாரியங்கள் ஆரம்பம், பரிணாமம், விவர்த்தமென்பன. இவற்றில் பிரகிருதிக்கும் அதன் காரியங்கட்கும் ஆரம்பமாகவா, பரிணாமமாகவா, விவர்த்தமாகவா சித்தாந்தியார் கம்மகிப்பது? ஆரம்பத்திற்கு உவமானம் தூல் ஆடையும், பரிணாமத்திற் குவமானம் பால் தயிரும், விவர்த்தத்திற்கு உவமானம் கயிற்றாவுமாம். இனி அம்மூவகையினையும் முறையே யெடுத்துச் சீர்தாக்குவாம். ஆரம்ப உவமானமான் தூல் ஆடை விஷயத்தில் தூலத்தவிர ஆடைக்குப் பெருளில்லை. தூலின்கண் ஆடை வெறுத்தோற்றமேயாம். அங்ஙனமே தூல் ஸ்தானத்தி லிருக்கும் பிரகிருதியின்கண் ஆடை ஸ்தானத்திலிருக்கும் அந்தக் கரணமாகிகள் பொருளினிற் தோற்றமாயும் பொய்யாயும் ஆதல் வேண்டும். இவ்வாரம்ப உவமானத்தினால் பிரகிருதியின்கண் அந்தக் கரணமாகிகள் தோற்றம் மாத்திரமான பொய்யாயிருந்து அவ்வியாபகமாதல் வேண்டுமென்பது திண்ணம்.

மனம்வியாபகமென்றும், இந்திரியம் அவ்வியாபகமென்றும் உவமானங் கூறி, இதற்கு மனோஸ்தானத்தில் ஆத்தமாவையும் இந்திரிய ஸ்தானத்தில் பிரகிருதியையும் வைக்கின்றார். இந்திரியம் அறிவாயினும் மனத்தையோக்க அதற்கு அறி வில்லை. மனத்தை யெடுத்துப் பேசாது கண்ணைமாத்திரம் எடுத்திப் பேசுங்கால் கண் உருவத்தை யறிகின்றதென்று சொல்லி, அது பற்றிக் கண்ணுக்கு அறியுந்தன்மை யுண்டென்று சொல்லினும் மனம்

அவ் வருவத்தை யறிகின்றதென்று சொல்லுங்கால் கண்ணுக்கு அறியுந் தன்மை யில்லாபுறப் பேர்கின்றது. எங்குண்டெனின் மனம் வேறோர் விஷயத்தை நாடுங்கால் கண் எதிரில் கின்ற உருவத்தைப்பார்த்தும் பாராததாகும். வேறே எண்ணங்கொண்டு போகின்ற மனிதன் நேரில் எதிர்ப்படும், தனது நண்பனைப் பார்த்தும் பாராதவனாகின்றான். அந் நண்பன் மற்றொரு கால் கண்டு “அன்று என்னைப் பார்த்தும் பேசாது போயினேயே” என்று வினவின, “இல்லை இல்லை, அன்று நான் வேறு எண்ணத்தோடு சென்றனன், அதனால் உன்னைநோக்கிலன்” என்கிறான். இதனால் மனத்திற்கு இந் திரியம் துணைக்கருவியாய் யிருக்கின்றதேயன்றி, யதார்த்தத்தில் இந் திரியத்துக்கு அறிவில்லையென்றேற்படுகின்றது. மனத்திற்கும் இந் திரியத்திற்கும் தனித்தனியே அறிவிருக்குமேயாயின் மனம் வேறுவிஷயத்தைச் சிந்திக்கும்போதும் கண்உருவத்தையறியவேண்டும். அவ்வாறின்றென்பது எவர்க்கும் அனுபவமாகும். உலகை நோக்கக் கண் முதலியன அறிவென்று சொல்லப்படினும் மனத்தை நோக்க அவை அறிவல்ல. ஒன்று அறிவும், ஒன்று அறிவில் லாமையுமாயிருக்க, இரண்டையும் அறிவாக வைத்து, ஒரு அறிவு வியர்பக மென்றும் மற்றோர் அறிவு அவ்வியர்பகமென்றும் கூறுவது தவறும். இரண்டுபொருள் ஒரு இடத்தில் இருக்குமென்று சொல்லவந்த விவர, ஒரு பொருளொன்றாக இருக்க வைத்து வியர்பகஞ் சொல்லவந்தது “பஞ்சபாண்டுவரை நானறியேனா, கட்டில் கால்போல் மூன்று என வாயிறை சொல்லி, இரண்டு விரல்க்காட்டி, ஒருகோடிமுத்தம்”க்கொப்பாம். உவமேயத்தில் ஆத்துமாவும் பிரகிருதியுமாகிய இரண்டு பொருள்களிருக்கின்றன; உவமானத்திலோ அவ்வாறில்லை; ஒன்றுதானிருக்கின்றது. ஆகலின் இதில் உவமானப் பொருத்தம் இன்றென்பதாம்.

பிரகிருதிக்கும் அதினின்றும் தோன்றிய மனதிகட்கும் பரிணாமமாகச் சொல்லின் பால் கெடுதியுற்றுத் தயிராவதுபோன்று, பிரகிருதியுங் கெடுதியுற்று மனதிகளாதல் வேண்டும். தயிருள்ளபோது பால் எங்ங்ன மின்றோ, அங்ங்னம் மனதிக ளுள்ளபோது பிரகிருதி யில்லாமற் போகவேண்டும். பேரயின் பிரகிருதி நித்தியமென்று சொல்லும் சாங்கிய சித்தார்த்தத்திற்கும் இவரது சித்தார்த்தத்திற்கும் பங்குமுண்டாகும். இதுபோகப் பால் தயிர் உவமானத்தில் ஒரே பொருள் இருக்கின்றமையின் ஆத்தமர், பிரகிருதியாகிய இருபொருள்களை வேறு வேறாக அதிலும் சத்தியமாக வொப்பும் இப் பூர்வ பகுவியார்க்கு ஷு பரிணாமபக்யம் பொருந்தாதென்றிக.

இனி விவர்த்த உவமானத்தையும் பரிசீலிப்பாம். ஷு உவமானத்தில் தயிர் உண்மை, அரவு பொய். ஆத்துமாவையும் பிரகிருதியையும் உண்மையாக வொப்புமிவர்க்கும் சாங்கியர்க்கும் விவர்த்தபக்யம் எலாதென்க.

ஆத்தமப் பிரகிருதி உவமேயத்துக்குப் பிரகிருதியையும் அதன்காரியங் களையும் உவமானமாகக் கூறுவது அயுத்தமென்று வேறொரு வாயிலாகவுந் தெரியப்பாம். ஆத்துமாவும் பிரகிருதியும் சாங்கிய மதப்படி தனித்தனி நித்திய சத்தியப் பொருள்கள். ஒன்றற்கொன்று காரணகாரியமன்று. ஆதலால் ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று தோன்றியதென்று சொல்லப்படாது. இதற்கு உவமானங் கூறும் பிரகிருதியும் அதினின்றும் தோன்றியுள்ளவுமோ காரண காரியங்கள். காரண காரியங்கள் இரண்டும் தனித்தனி நித்தியப் பொருள்களல்ல. ஆதலால் ஷு உவமானம் மிகு பிழையேயாம்.

பிரமவாதினி அதிபர் சொல்வது இரண்டு அகண்ட வியர்பகப் பொருளிராவென்பது. அதன்படியே அகண்ட வியர்பக ஆன்மாவின் கண் அவ்விதம் பிரகிருதி யிராதென்பதாம். இவர் ஆன்மாவை மரத்திரம் வியர்பகமென்

ஒருப்பிப் பிரகிருதியை வியாப்யமாக வொப்புகின்றார். வியாபக வியாப்பிய பாவம் இருக்கைப்படும். ஒன்று பேதத்துடன், மற்றொன்று நபேதத்துடன். பேதத்திற் குவமானம் மெழுக் குருண்டையில் பொற் பொடி அடங்கி நிற்க லும், பெரிய தட்டில் சிறு தட்டு அடங்கிநிற்கலுமாம். அபேதத்திற் குவமா னம் காரணமான நீரில் காரியமான அலையும், காரணமான மண்ணில் காரிய மான குடமும் அடங்கி நிற்கலுமாம். இவ் விரண்டில் ஆத்தமம் பிரகிருதி உலமேயத்துக்கு ஏது பொருந்தும்? மெழுக் குருண்டையில் பொற்பொடியும், பெரிய தட்டில் சிறுதட்டும் அடங்கிநிற்கல் போலப் பேதஞ் சொல்லு வோமாயின் மெழுகும் பொற்பொடியும், பெரியதட்டும் சிறியதட்டும் பின்ன மாதல்போல ஆத்தமாவும் பிரகிருதியும் பின்னமாய் ஒன்றிருந்தவிடத்துப் பிறதொன் நிலையென்று சொல்லுதற் கிடனும். மண்ணில் குடம் அடங்கி யிருத்தல்போல வென்னின் மண்ணுங் குடமும் அபின்னமாதல்போல ஆத் தமாவும் பிரகிருதியும் அபின்னமாதல் வேண்டும். அங்ஙனமாயின் சித்தான ஆன்மாவும், சடமான பிரகிருதியும் ஒன்றாதல் வேண்டும். நோவிரோதமான இருதன்மை ஒருங்கு சேர்த்திருத்தல் அசம்பாவிதமாகும். இரண்டும் வேறு பட்டாது ஒன்றாக விருக்குமாயின் காங்கியர் கட்டமான பிரகிருதி யினின்றும் நீங்கி, சித்தான ஆன்மாவாய் விளங்கவேண்டுமென்று சொல்லி, அவ்வா ருதற்கு முயலுவது பயனற்ற காரியமாம். ஆன்மாவும் பிரகிருதியும் அபின் னமாயின் ஒரு பொருளாகின்றது. ஆகவே அதை வேறுவேறு தர்மமூள்ள இரண்டு எதிர்ப்பதைப் பொருளாகச் சொல்வதும், அதில் ஒன்று மற்றொ ள்ளில் அடங்கி யிருக்கின்றதென்று சொல்வதும் அசம்பாவிதமாம்.

ஆத்தம சந்திதானத்தில் பிரகிருதியின் வியாபகமும் சூனியமாய் விடு கிறதென்கிறார். ஆத்தமாவும் வியாபகம், பிரகிருதியும் வியாபகம். இவற் றில் ஆத்தமசந்திதானத்தில் பிரகிருதி சூனியமாய் விடுகிறதாம். ஆத்தமா வில் பிரகிருதி யிருந்து சூனியமாய் விடுகிறதா? இல்லாது சூனியமாய் விடு கிறதா? இருந்து அதிலும் ஆத்தமாவைப்போல வியாபகமாயிருந்து சூனிய மாய் விடுகிற தென்னின் இது பொருந்தாது. ஏனெனின் இருக்கிறபொருள் இல்லாது போதல் என்று மில்லை. அந்தக்கரண ஞானமும் இந்நிரிய ஞான மும்போல வென்னின் அந்தக் கரண ஞானமும், இந்நிரிய ஞானமுகிய இரண்டும் சத்தாயிருந்து ஒன்றினிலொன் நிலலாமல் சூனியமாய்ப் போக வில்லை; அந்தக்கரண ஞானத்தின்போது இந்நிரியஞான மில்லாதிருந்தே சூனியமாய்ப் போகின்றது. (நீர் தோன்றாத) வெற்று நிலத்திற் றேன்றும் கானல் நீர், நீர்போலிருந்தாலும் யதார்த்தநீரை நோக்குங்கால் கானல் நீர் இல்லாதனே; அதாவது சூனியந்தானே. அதுபோல உலகை நோக்குங்கால் இந்நிரிய ஞான முனதாயினும் அந்தக்கரண ஞானத்தை நோக்குங்கால் இந்நிரிய ஞானம் இல்லாதனே. அதாவது சூனியந்தானே. அதுபோல அந்தக் கரண இந்நிரிய உலகை நோக்குங்கால் பிரகிருதியுனதாயினும் ஆத்தமாவை நோக்குங்கால் பிரகிருதி இல்லாதனே; அதாவது சூனியந்தானே. இதனால் யதார்த்தமாய்ச் சித்தித்தது ஆத்தமா வொன்றுதான். இங்ஙனமாயின், வேதாந்தத்தைச் சித்தாந்ததீபிகையார் மறுத்த தென்னையோ! வேதாந்தத் தை மறுக்கவேண்டு மென்று யிரு ஆவலோடு முன்பு வந்தாலும் இவர் கூறும் நியாயம் இவருக்கு விரோதமும், வேதாந்தத்திற்கு அவிரோதமுமாய், அது காரணமாக இவர் பின் விலகுகின்றார். சூரிய வியாபகத்தில் அன்று இருந்தும் தெரியாமையோல ஆத்தம வியாபகத்தில் பிரகிருதி யிருந்தும் தெரியாமை காரணமாகச் சூனியமென்று சொல்லப்படுமெனின் அதற்குப் பிரகிருதியின் வியாபகம் சூனியமாய் விடுகிறதென்று சொல்வது உபசாந்தமென்றி யதார்



த்த மன்று. இஃது இருக்கட்டும். ஆத்துமாவோ சர்வ வியாபகம், மற்றவைகளுக்கு வியாபகமிருந்தாலும் அவைகளைல்லாம் ஆபேட்சிக வியாபகம்; அதாவது மேலேயுள்ளவற்றைவிட்டுக்கீழேயுள்ளவற்றைதோக்க வியாபகமாம். ஆத்துமாவோ அப்படி அன்று; அது நிரபேட்ச வியாபகம். அதாவது ஒன்றையும் அபேட்சிக்காத வியாபகம். அதன்மேல் வியாபகமாய் ஒருபொருள் மில்லை. பிரகிருதியோ வியாபகமான ரூபியசந்நிதானத்தில் அனுப்போவருக்கிறது. இப்படிப்பட்ட அணுவைச் சர்வ வியாபகமென்று சொல்லுகிறதற்கும் ஒருபக்க மிருக்கட்டும். ஒவ்வொன்றும் நிரபேட்சமாய் எங்கும் நீக்கமற்ற நிறைந்திருக்கும் பல்லாயிரங்கோடி ஆத்தமா சந்நிதானத்தில் ரூபிய சந்நிதானத்தில் அணுவைப்போலிருக்கும் பிரகிருதி, எங்கும் நிறைந்த பல்லாயிரங்கோடி ஆத்தமாக்களைப் பந்தித்த லெவன்ன்ம்? உவமானத்தில் ரூபிய சந்நிதானத்தில் அணுக்கள் பல்லாயிரங்கோடி யிருக்கின்றன. உவமேயத்திலோ பல்லாயிரங்கோடி ஆத்தமாக்களின் முன்னர்ச் சூனியமென்று சொல்லத்தக்க அதாவது இல்லையென்று சொல்லத்தக்க (அனுப்போன்ற) ஒரு பிரகிருதி யிருக்கின்றது. அதிலும் ஆத்தமா ரூபியனைப்போன்ற ஞானசொருபம், பிரகிருதியோ இருளைப்போன்ற அஞ்ஞான சொருபம். இந்த அஞ்ஞான அணு சொருப ஒரு இருள், ஒவ்வொன்றும் நிரபேட்ச சர்வ வியாபகமான பல்லாயிரங்கோடாகோடி ஆத்தமாக்களான ரூபியர்களைப் பந்தித்ததாகவும், அதை நிலர்த்திப்பதாகவும் சொல்லுது எவ்வளவு நியாய விசுவாசம்? இதை யெடுத்து வாதிப்பதற்கு வக்கீலாய் வந்த இந்தப் புத்திமானுடைய ஆராய்ச்சி எவ்வளவு விசாலமானது! சாங்கியமதப்படி நிரபேட்ச வியாபகமுள்ள வெல்லா ஆத்தமாக்களும் பிரகிருதியை நிலர்த்தித்துக்கொள்ள முயற்சியெய்ய வேண்டவதாகவின் அத்தகைய பிரகிருதியைச் சூனியம்போலச் சொல்வது நியாயமன்று. பிரகிருதி சர்வ வியாபகமுள்ளது. அந்தக்கரண இந்திரியங்கள் ஏக தேசத்திலும் ஏகதேசமான வியஷ்டி சரீரங்களில் உள்ளன. எங்கெங்கு ஆத்தமாக்களுளவோ அங்கங்கெல்லாம் பந்தித்திருக்கும், பிரகிருதிக்கு அந்தக்கரண இந்திரியங்கள் யொப்புச்சொல்வது யுத்தமன்று. பிரகிருதி அந்தக்கரண இந்திரியங்கள் ஆத்தமாவின் ஒடுக்க நிலையில் அபாவத்தை அண்டுகின்றன வென்பதும் முற்கூறிய சூற்றங்களுையே பெற்றிருக்கின்றமையின் அதுவும் முன்போலவே மறுக்கப்பட்டதென்க.

இனிப் பிரகிருதி அந்தக்கரண இந்திரியங்கள் ஆத்தமாவின் ஒடுக்க நிலையில் அபாவத்தை யடைகின்றன வென்பது எவ்வகை யென விசாரிப்பாம். விரிதலும் ஒடுங்குதலுமான விடத்தில் மற்றொரு பொருள் இருத்தல்கூடாது. கூடாதபோது பல்லாயிரங்கோடாகோடி ஆத்தமாக்கள் இருத்தலும், அதிலும் ஒவ்வொன்றும் நிரபேட்ச வியாபகப்பல்லாயிரங்கோடாகோடி ஆத்தமாக்கள் இருத்தலும் அசம்பாவிதமாம். ஆத்தமா சேதனம், புத்தி அசேதனம். ஆத்தமா தன்னிலையி லிருக்கும்போது புத்தி யெங்குமில்லாது போய்விடுகின்றது என்பதின் பிறகு வருமாறு:—ஆத்தமாவின் கண் புத்தி சத்தாயிருக்கிறதா? அசத்தாயிருக்கிறதா? சத்தாயிருக்கிற தென்னின் சத்தாயிருப்பது எங்கு மில்லாது போவானேன்? “உள்ளது யோகாது” என்ற நியாயத்தால் சத்தாயுள்ள புத்தி யெங்கும் போகமாட்டாது. அசத்தாயிருக்கிற தென்னில் அசத்து என்பது இல்லையெனப் பொருடருத்தால் இல்லாத புத்தி எங்கு மில்லாது போமென்று சொல்வது வீண்வார்த்தை. இல்லாத மலடி மகனும், கயிற்றின்கண் அரவும் எங்கு மில்லாது போவதுபோலாம். இதனால் இரண்டு பட்சத்திலும் புத்தி யெங்கு மில்லாது போகின்ற தென்பது மறுக்கப்படுகின்றது.

இனி ஆன்மாவின் கண் பிரகிருதி யிருத்தல் சமவாயத்தாலா? சை யோகத்தாலா? சமவாயத்தா லென்னின் இதற்கு உதாரணம் குணமும் குணியும், வினையும் வினாமுதலும், அவயவமும் அவயவியும், சாதியும் வியத்தியும், உபாதான் காரணமும் காரியமும், இதை யணைக்கின் ஆத்தமாவும் பிரகிருதியும் அபின்னமாகி ஒரு பொருளாகும். ஆத்தமா சித்தம் ஆந்தமும், பிரகிருதி சடமும் துக்கமும். அங்ஙனமாக இரண்டும் அபின்ன மாதல் யாங்ஙனம்? ரூரியனும் இருளும் ஒன்றாயும், குணகுணி முதலியவா யும் இருக்குமாயின் ஆத்தமாவும் பிரகிருதியும் ஒன்றாயும், குணகுணி முதலியவாய் மிருக்கலாம். சையோகத்தா லென்னின், அப்போது ஆத்தமாவும் பிரகிருதியும் அவ்வியாபக் கண்டப் பொருளாய்ப் போம். சையோகக்கு சொல்வதில் ஆத்தமாவும் பிரகிருதியும் வேறுபட்டு ஒன்றிருந்த விடத்தில் ஒன்றில்லை யென்று சொல்லுகிறதற் கிடனாகின்றது. அங்ஙனமாயின் பிரகிருதியினின்றும் ஆன்மாத் தனித்து சிற்சுமாயு நிரவணதிகள் செய்ய முயலுவா னேன்? கட்டத்தினின்று படமும் படத்தினின்று கட்டமும் பிரிக்கவேண்டிய ஆவசியக மென்றே? சுமை யெடுப்பவனும் அவனால் சுமக்கப்படும் சுமையும் வேறு வேறு யிருக்கினும் அச்சுமையை அவன் நீக்கமுயற்சிப்பதுபோல் ஆத்மாவும் பிரகிருதியும் வேறுவேறாயினும் பிரகிருதியை நீக்கமுயலுதல் கூடுமெனின் சுமை சுமப்பவன் அச்சுமையினால் இரத்தவேட்டா முதலியன தடைப்பட்டுத் துன்பப்படுகின்றான். இதன்படி யுவமேயத்திற் சொல்லப் படாது. சாங்கியமதத்தில் ஆன்மாவுக் கிலக்கணன் கூறுங்கால் சிர்விகாரம், அசங்கம், சின்மாத்திரம், உதாசினம், காரணகாரிய பந்தமோட்ச சுகதுக்க ரகிதம், அகர்த்தத்துவ அபோக்த்தத்துவம் முதலியவற்றைக் கூறுதலாலும், ஆத்மாவினிடத்துப் பிரகிருதி சம்பந்தம் அத்தியாசமென்று பசருவதாலும் பிரகிருதியினால் யாதொருந்தமும் ஆத்தமாவுக் கின்றென்பதாம். ஆதலால் ஷை உவமானம் பொருத்தா தென்க. இனி ஆத்தமாவை வியாபகமாயும், பிரகிருதியை வியாப்யமாயும் சொல்வதிலுள்ள ருற்றத்தையும் விளக்குவாம். இதற்கு அதிக பெரிய தட்டையும், அதிக சிறிய தட்டையும் உவமானமாகச் சொல்ல வேண்டும். இது வியாபக வியாப்யவிஷயத்திற்குப் பொருத்தமான லும் நீக்கமற எங்கும் பரிபூண்மாய் நிறுந்த ஆத்தமப் பிரகிருதி விஷயத் திற்குப் பொருத்தாது.

ஆத்தமாவும் பிரகிருதியும் சுத்தென்பவர் சாங்கியர்; ஆத்தமா சத்தெ ன்றும் பிரகிருதி அசத்தென்றுங் கூறுபவர் வேதாந்திகள். இதில் உண்மை யெதுவென முன்னர்த் தீர்மானித்துக்கொண்டு, பிறகு வியாபக வியாப்ய விஷயமாய்ப் பேசவேண்டும். ஆத்தமாவினிடம் பிரகிருதி அடங்கி யிருக்கி ன்ற தென்று சொல்வது சாங்கியர்க்கும் வேதாந்திகட்கும் உடம்பாடுதான். ஆனால் சாங்கியர் பிரகிருதி சத்தாயிருந்து அடங்கி யிருக்கின்ற தென்று சொல்ல, வேதாந்திகள் அசத்து அல்லது சத்துப்போலி அல்லது அநிர்வச னியமாயிருந்து அடங்கி யிருக்கின்ற தென்று சொல்லுகின்றார்கள், இவ் வித் பேதத்தை யெடுத்துப் பேசாது வானா வியாபக வியாப்யவங்களைப் பற்றிப் பேசினோவர். இதற்குமேல் இரண்டு பொருள் எப்படி உடன் சேர்ந் திருக்கு மென்றும் அவற்றுள் ஒன்று வியாபகமாய் எப்படி யிருக்கக் கூடு மென்றும் வேதாந்திகள் கேட்பதாய்ச் சொல்லிப் பின்னர் இது பழைய விடு கதை யென்றும் இது வேதாந்திகள் மனத்தில் இருக்கின்ற தென்றும் இது தவறுடைய தென்றும் இது பிரகிருதிக்கும் ஆத்தமாவுக்கு முன்ன வித்தியாசத்தைக் கவனிக்காமையே யென்றுங் கூறி, அப்பால்

இவ் வீடுகையிலே இரண்டு பொருள்களும் ஒரே விதமான வகுப்பு, அளவு, நீட்சி, அகலம், கனம் முதலானவை யுள்ளனவெனக் கொள்ளப்பட்டிருக்கின்றன. அவ்வாறாயின் அவை இரண்டும் உடன் சேர்ந்திருப்பது அசம்பாவிதமே. ஆனால் நாம் கூறுவது யாதெனின் வெவ்வேறு விதமான கடினம், சன்னம் முதலிய குணங்களை யுடைய பொருள்கள் ஒன்றில் ஒன்று சென்று ஒன்று மற்றொன்று அடக்கிக் கொள்ளுகின்றதே.

என்று கூறினார். இதன் தோஷத்தை மெடுத்து விரிப்பாம்.

ஒரு அடி நீளம், ஒரு அடி அகலம், ஒரு அடி கனம் அளவுள்ள ஒரு சாக்தியான் இரும்புத்தகட்டில் அதே யடி நீளம் அதே அடி அகலம் அதே யடி கனம் அளவுள்ள மற்றொரு இரும்புத்தகடு இராத்தென்பதும் இதற்கு யாவும் மாறுபட்டிருந்தால் இருக்குமென்பதும் பூர்வபட்சியாரது சம்மதம். நாம் சொல்வது யாதெனின் முன் சொன்னதும் இராது, பின் சொன்னதும் இராத்தென்பது. மாறுபட்டவை யிருக்குமென்றால் ஒரு அடி நீளம், ஒரு அடி அகலம், ஒரு அடி கனம் அளவுள்ள ஒரு இரும்புத்தகடு மீள் அதே யிடத்தில் கால் அடி நீளம், கால் அடி அகலம், கால் அடி கனம் அளவுள்ள வேறு சாக்தித் தகடு இருக்குமா? இராத்தென இவர் மாத்திரமன்று; எவருமே யொத்துக்கொள்ளுவார்கள். இன்னொரு விதமாய்ப் பார்ப்போம். இரண்டடி நீளம், இரண்டடி அகலம், அரை அடி யாழமுள்ள ஒரு பித்தளைத் தகட்டினுள் ஒரு அடி நீளம், ஒரு அடி அகலம், கால் அடி ஆழமுள்ள ஹொரு வெள்ளித் தகடு அடங்கும். இது ஒன்றில் ஒன்று அடங்கின தாமா? பெரிய தட்டான் பொருள். இல்லாத வெளியில் சிறிய தட்டு அடங்கினதாகக் கொள்ள வேண்டுமே யன்றி மற்றப்படி அன்று. ஒரு பெரிய இரும்புக் குண்டில் சிறிய குண்டு அடங்குமா? அடக்க வேண்டுமாயின் அதில் சில பாகம் எடுத்துத் தவாரஞ் செய்து அத்துவாரத்தில் சிறிய குண்டை யடக்கலாம். இன்னால் பெரிய அளவுள்ள பொருளில் சிறிய அளவுள்ள பொருள் அடங்கினதாகச் சொல்லப்படுமா? அல்லது ஒரு இடத்தில் இரு பொருள் இருப்பதாயேனுஞ் சொல்லப்படுமா? படாது படாது; படாது போகவே, இரு பொருள் இரு இடத்தில் இருக்கிறதாகவே கொள்ளப்படுமென்பது நிண்ணம்.

ஒளி இருள் உவமானம்.

சித்தாந்த தீபிகையார் இவ்விஷயத்தில் இன்னொரு பேதக் கூறுகின்றார். அது

இப்படி யுடன் சேர்ந்திருக்கும் இவ் விரு வஸ்துக்களில் ஒன்று சேதனமும், மற்றொன்று அசேதனமுமாயிருப்பின் இது வெகு எளிதாம். உதாரணமாக ஒளியும் இருளும்போல அவ்வளவு ஒன்றற கொன்று நேர் விரோதமான பொருள்கள் பிரபஞ்சத்தில் இருக்கமாட்டா. அவை இரண்டும் உடன் சேர்ந்திருக்கின்றனவா? அல்லவா? அல்லது இரண்டும் ஒரே பொருளா? இருள் பதார்த்த மன்றென்னும் வேதாந்தியின் ஆக்ஷேபனைக்கு நமது தேசத்துப் பதார்த்த விஞ்ஞான காஸ்திர விற்பன்னராகிய பண்



முதுகுதீச சந்திர: \* வஸு என்பவரால் சமீபத்தில் கண்டுபிடித்த வைகளை நிரூபித்திருக்கக் கூறுவதே போதுமானது. இப் பண்டிதர் தமது கருவிகளைக் கொண்டு காடாந்தகாரம் நிறைந்ததுள்ள அகையில கண்ணுக்குப் புலப்படாத ஒளிக் கதிர்கள் இருக்கின்றன வென்பதை உண்மைப் படுத்துவார். இதன் கருத் தென்னா? ஒளிக் கதிரானது அதிக சூட்சுமமாயிருந்தமையின், அதை விட அதிக ஸ்தூலமான இருளில் அடக்கமாய் விட்டது. அவ்வறைக்குள் ஒரு விளக்கைக் கொண்டுபோனால் அது அந்தகாரத்தையே போக்கி விடும். ஆனாலும் சிறிது தூரம் வரையிறுந்து அதைப் போக்கக் கூடும். அதைவிட அதிகமான பிரகாசமுள்ள கான்ஸ் (Guns) விளக்கையும் அநேக மெழுகு வர்த்தி விளக்குகளின் ஒளியை யுடைய மின்சார விளக்கையும் நாம் கொண்டுபோவோமாயின் அவை அவ்வந்தகாரத்தை முற்றும் போக்கிவிடும். ஆனால் இவ்விளக்குகளை எல்லாம் ஜோதிப் பிரகாசமான சூரியனுக்குமுன் ஒளி மழுங்கிப் போகின்றன. ஆகையால் குறைந்த சக்தி யுள்ளவொன்று அதனினும் அதிக சக்தியுள்ள மற்றொன்றில் அடங்குமென்பது போதரும்

என்பது.

இதனால் ஆத்மாவுக்கு ஒளியையும், பிரகிருதிக்கு இருளையும் உவமானமாக அமைக்கிறான்று விளங்குகின்றது. ஆத்மாவும் பிரகிருதியும் ஒன்றிலொன்று அடங்கி யிருப்பதற்கு ஒளி யிருள் உவமானம் கூறுகின்றார்கள். இதினின்ற தோஷத்தைப் பாருங்கள். உஷ்ணமும் குளிர்ச்சியும் ஒரே பொருளின் குணமாய் (Degree) பாகை அதிகத்திற்கு உஷ்ணமென்றும் குறைச்சலுக்கு குளிர்ச்சியென்றும் சொல்லப்படுதல் போலப் பிரகாசம் அதிகத்திற்கு ஒளி யென்றும் குறைச்சலுக்கு இருளென்றும் சொல்லப்படுகின்றன. உலகில் இப்படியே நேர் எதிரிற்றையின் குணங்களெல்லாம் ஒரு பொருளையே பற்றியிருப்பது கண்கூடாம். ஒரு மனிதன் சிறுவயதில் குட்டையாயும் பெரியவயதில் நெட்டையாயுமிருக்கிறான். இதனால் அவன் இருவனாய் விட்டானா? ஷே போஸ் அவர்களால் இருளில் காண்பிக்கப்படும் ஒளி எவ்வளவுண்டோ அவ்வளவு வரையில் இருளிருக்கின்றதா? இருக்கின்ற தென்னின் சூரிய வெள்ளிவள்ள விடத்தில் இருளும் இருத்தல்வேண்டும். (Fire box) நெருப்புக்குச்சியில் ஒளியைக் காணோம். ஆனால் அதைக் கிழித்தால் ஒளியுண்டாகின்றது; அப்போது அங்கிருந்த இருளும் போய்விடுகின்றது. அப்படியானால் ஒளியும் இருளும் ஒரே காலத்தில் ஒரே விடத்தில் இருப்பனவாய்க் சொல்லப்படுமா? உஷ்ணத்தின் குறைவே குளிர்ச்சி அதாவது குறைந்த உஷ்ணமாவதுபோல, ஒளியின் குறைவே இருள். அதாவது குறைந்த வெள்ளியென இவ் வறிந்திருப்பரேல். ஆத்மாவையும் பிரகிருதியையும் சத்துப் பொருளெனக் கூறி, அதற்கு ஒளி யிருள் உவமானத்தை யிவர் பிறழ்த்துக் கூறார். ஒளி யிருள் உவமானப்படி பார்க்கும் பட்சத்தில்

\* வஸு என்ற பதத்தை பஸு வன் உச்சரிப்பது வங்கபாஷையின் வழக்கு. “வ்யோர் அபேத” என்ற சூத்திர விதிப்படி அது போஸ் என இங்கிலீஷில் மருவியது.

ஒரே பொருளின் உயர்ந்த நிலைக்கு ஆத்தமாவென்றும், தாழ்ந்த நிலைக்குப் பிரகிருதியென்றும் சொல்லவேண்டும். அன்றி ஒளி யுள்ளபோது இருளும் இரு னுள்ளபோது ஒளியும் இல்லை. அப்படியே ஆத்தமர் உள்ளபோது பிரகிருதியும், பிரகிருதி யுள்ளபோது ஆத்தமர்வும் இல்லையென்று சொல்ல வேண்டும். அந்நன்மாயின் இப்போது பிரகிருதி பிருக்கின்றமையின் ஆத் தமா இல்லையென்று சொல்லவேண்டும்.

ஒரு அறைக்குள் விளக்கைக் கொண்டபோனால் அது அவ்வறைக்குள் இருக்கும். ஆந்த காரத்தைக் கெடுத்துவிடமாம்; அதைவிட அதிகப் பிரகாச முள்ள காஸ் (Gas) விளக்கையும் அநேக மெழுக்கு வர்த்தி விளக்குகளின் ஒளியை யுடைய பின் சார விளக்கையும் கொண்டபோலோமாயின் அவ் வந்தகாரத்தை முற்றும் போக்கிவிடமாம்; இத்தகைய விளக்குக னெல்லாம் குரியன் முன் மழுங்கிப் போகின்றனவாம். இதைச் சொல்லிய பின்னர்க் குறைந்த சத்தியுள்ள வென்று அதன்னிலும் அதிக சத்தியுள்ள மற்றொ னில் அடங்கு மென்கிறார். இதை நீரில் வைத்துப்பார்த்தால் உண்மை விளங்கும். குளிர்த நீருக்கு உஷ்ணம் ஏற ஏற உஷ்ண சத்தி அதிகப்பட்டுக் குளிர்ச்சி குறைகின்றது. சத்தி யேற்றக் குறைச்சலினால் பொருளிரண் டாவதில்லை. ஒரேபொருள் உபாதிக்குத் தக்கவாறு ஏற்றக் குறைச்சலினால் ஏற்றக் குறைச்சலான குணங்களைக் காட்டும். இவர் காட்டிய உலமானத் தில் ஒளிகள் ஒன்றிலொன்று அடங்கினவல்ல. ஏற்கும் பரவியுள்ள (Ether) ஈதர் என்னும் அதி னுண்ணிய அணுக்கள் உபாதிக்குத் தக்கவாறு அதிக மும் குறைவுமாகக் காட்டுவனவேயாம். ஈயரொலியில் சிறு ஒலிகேட்காமை காரணமாக ஒலியைக் கொண்டவரும் வாயு அல்லது வாயுவின் அணுக்கள் ஒன்றிலொன்று அடங்கியிருப்பனவாகக் கூறலாம் கொல்லோ? இதனால் போல் அவர்களின் வாக்கு இவர்க்குப் பிரதிகூலமாயும் வேதாந்திகளுக்கு அதுகூலமாயும் முடிந்ததென்றறிக்க.

இருள் பதார்த்தமன்றென வேதாந்தி கொள்வதாய் ஒரு வர்க்கியம் புகன்றார். இது வீரையான வர்க்கியமே யாம்! வேதாந்திகள் இருளைத் திரவியமெனக் கொள்ளமாட்டார்களே யன்றிப் பதார்த்தமெனக் கொள்ள மாட்டார்க ளென்பது திரவியத்திற்கும் பதார்த்தத்திற்கு முள்ள வேற்றுமை யறியாமையே யாம்.

### சிவமும் உலகமும்.

இத்தத் தப்புலமானத்தைக் கொண்டபோய்ச் சிவஞானபோதச் சூத்திர த் தப்புரையோடு இணைத்துக் காட்ட வருகின்றார். அதன் றேஷத்தையும் விளக்குவாம். பூர்வ பட்சியார் சொல்வது:—

“இவற்றையெல்லாம் திரட்டி”

(கிரந்தம்.)

‘நாகித் சித் ஸந்திவதன்’

(தமிழ்.)

‘யாவையஞ் சூனியஞ் சத்தெதிர்’

என்னும் வாக்கியத்தில தொகுத்துச்சொல்லப்படவில்லையா? இதற்கு மெய்கண்ட தேவர் உரை வருமாறு:—

“பூரணமும் நித்தியமுமான அறிவின் அபூரணமும் ஸம்பாதிதமுமான அறிவு (பொய்) ஒளி சூன்றுகின்றமையின், ஸத்தின் சந்நிதானத்தில் அஸத்துத் தன் ஒளியை யிழக்கின்றது” என்பது ஸ்தாபிக்கப்படுகின்றது. இதற்குச் சொல்லப்பட்ட உவமானம் பின்வரும் வாக்கியத்தில் விளக்கப்பட்டிருக்கின்றது.

“சூரியன்முன் இருள் இல்லாமைபோல அவன் முன் கெட்ட அசத்து இல்லாது போகின்றது”

இதுவரையில் பூர்வபட்சியார் எழுதியது, சிவஞான போதத்தைத் தமிழில் மொழிபெயர்த்த ஷ்ரீமெய்கண்ட தேவர் இது பற்றிக் கூறியது வருமாறு:—

“சுண்டுச் சத்தினிடத்து அசத்துப் பிரகாசியா தென்றது”

“மெய்யினிடத்துப் பொய் அப்பிரகாசமாய் நின்றலான்”

“அன்னியமிலாமையறற்கொன்றுணர்வின்றும்

அன்னியமிலான் அசத்தைக்காண் குவனேல் - அன்னியமர்த்

கர்ணன் அவன்முன் கதிர்முன்னிருள்போல

மாணாஅசத்தின்மைமற்று.”

பிரமவாதினிப் பத்திராதிபர் சாங்கியமத சித்தாந்தத்தை மறுத்த போது அதற்குப் பிரமாணம் சுருதிவாக்கியத்தைக் காட்டியதாக இவருஞ் சொல்லியிருக்கின்றார். அப்படி யிருந்தும் இவர் அந்த வாக்கியத்தைப்பற்றி யேதும் பேசாமலும், அதைப் பிரமாணமாக அங்கீகரிയാமலும், அதற்குக் கட்டுப்பட்டு அடங்கிப் பேசாமலும் அதன் யுக்தி அனுபவங்களைப்பற்றி யோசியாமலும் வேதவிரோதியாய் நின்று, இப்போது மேலே எம்மால் மறுக்கப்பட்டுப்போன போலி யுக்தியைக் கொண்டு போலிவாதம் புரிந்து, அதற்கு இணங்கப் பிரமாண மிருப்பதாய்ப் பிரமித்து, சிவாக்கமத்திலுள்ள சிவஞானபோதக் கிரந்த சூத்திரத்தையும், அதன் பிழை மொழிபெயர்ப்பான தமிழ்ச் சூத்திரத்தையும், அச்சூத்திர விரோதமான தமிழுரையினையும் பிரமாணமாகக் காட்டினார். வேதாந்தத்துக்கு ‘மற்றொரு பக்கம்’ என்று பெயர் கொடுத்த இவ்விஷயம் எழுதியதால் ஷ்ரீ சிவர்கமம் வேதத்தின் பக்கமா காது மற்றொரு பக்கமாகின்றது. அன்றி யிவ்வே வேதம் பழையதென்றும் ஆகமம் புதியதென்றும் சொல்லியிருக்கின்றார். அதன் மொழிபெயர்ப்புத் தமிழிலும் வந்திருக்கின்றது. அது ஷ்ரீ சித்தாந்த தீபிகை முதற் புத்தகம் ஆகுவது பத்திரிகை 132 வது முதல் 137 வது பக்கங்கள் வரையில் “பழைமையும் புதுமையும்” என்னும் விஷயத்தில் பரக்கக் காணலாம்.

இவர் காட்டிய ஆகம சூத்திரம் வேத விரோதமா யிருக்கிறதாவென்றும், அச்சூத்திரமாவது இவர் பக்கத்துக்கேனும் சாங்கியர் பக்கத்துக்கேனுஞ் சாதகமாயிருக்கிறதாவென்றும் பார்ப்போம். ஷ்ரீ சூத்திரம் கிரந்தத்தில் சித்தெதிர் என்றிருந்தால் மெய்கண்டதேவர் சத்தெதிர் என்று மொழிபெயர்த்தார். இப்படியே இன்னுஞ் சில விடங்களில் பிழைகளிருக்கின்றன. ஷ்ரீசிவஞான போதம்மூன்று நான்கு அடிகளுக்கு மேற்படாத பன்னிரண்டு சூத்திரங்களை யுடையது. இச்சிறிய சூத்திரங்களை யுள்ளபடியே மொழிபெய

ர்க்காது பிழையாய் மொழிபெயர்த்தார். பின் வந்தவர்களும் அதைத் திருத்தி னார்களில்லை. அகையே மெய்யென மயங்கிப் பலபேர்ப் பல வரைகள் செய்து விட்டார்கள். அதனோடு அதை முதனூலாக்கக் கொண்டு வழி நூல் கார்புதால் களும் செய்து அவற்றினுக்கு உரைகளும் செய்துவிட்டார்கள். அது பிழை யென இவர் காட்டிய கிரந்தத் தமிழ்ச் சூத்திரங்களை நெரிவிக்கின்றன. அந்த ப் பிழை விளங்காமையால் அதன் பிரகாரமே யிலரும் எடுத்துக் காட்டினார்.

ஷை தமிழ்ச் சூத்திரமானது 'சத்தெதிரீர் யாவையும் சூனியம்' என்று கூறுகின்றதன்றா? இவ்விடத்தில் சுத்து என்பது சிவம், யாவையும் என்பது உலகெல்லாம், சூனியம் என்பது இல்லை. இதனும் மேர்த்த தியர்தெனின் உன்னதாகிய சிவத்தின் முன்னர் உலகெல்லாஞ் சூனியம், அதாவது இல்லை யென்ப பொருள் படுகின்றது. இது நேரான யுரையாகும். இதன்படி நோக்கினால் பரம்மம் சத்தியம், ஐகத் பொய்யென்றாகின்றது. இவ்வாறே பிரம்வாகினி அகிபரும் தீர்மானித்திருக்கின்றனர். இன்னும் ஷை சூத்திர ததை முன்பின் நோக்கினாலும் இதுவே பொருளாகின்றது. எவ்நன்மெ னரின் இவ்நன்மாம்;—

ஷை சிவநானபோதம் 2-வது சூத்திரத்தில்

“அவையே தானேயாய்”

என்றும்,

6-வது சூத்திரத்தில்

“உணரு அசத்து”

என்றும்,

9-வது சூத்திரத்தில்

“உராததுனைத்தேர்த்தென்பாசம் ஒருவ”

என்றும்,

10-வது சூத்திரத்தில்

“அவனே தானேயாகிய அந்நெறி

ஏகனுகியினைபணி நிந்த

மலமாயைதன்னொவெல்வினயின்றே.”

என்றும் கூறுவதால் உலகு சிவசொருபமென்றும், உலகு அசத்தென் றும், மாயை காணுநீர் போலப் பொய்யென்றும், முடிவில் இரண்டென்ப தின்றி யொன்றே யாமென்றும் பெறப்பட்டன. உலகு சூனியமென்று கூறி யதே போதமாயினும் அதை நிலைப்படுத்தற்கு மற்றச் சூத்திரங்களும் துணையாய் நிற்கின்றன. இவரும் மெய்கண்டதேவர் முதலியோரும் உரை செய்வதுபோலச் சூனியம் என்றதற்கு இருளென்றுபொருள்செய்து உலகைச் சத்தென்று வைத்துப் பார்ப்போம். ஒளிஸ்தானத்தில் சிவமும், இருள் ஸ்தானத்தில் உலகுமாக வைத்து நோக்குமிடத்து, ஒளியுள்ளபோதும் ஒளி யுள்ள இடத்தும் இருளும், இருளுள்ளபோதும் இருளுள்ள இடத்தும் ஒளியு மிராமபோல, சிவமுள்ளபோதும் சிவமுள்ள விடத்தும் உலகும், உலகுள்ள போதும் உலகுள்ள விடத்தும் சிவமும் இராத போகவேண்டும். பண்டிதர்

போஸ் அவர்கள் இருளில் ஒளிக் கதிர்களுள்ளதாய்ச் கொன்னதில் அவ்  
வொளிக் கதிர்களுள்ளபோதும் அவையுள்ள விடத்தும் இருள் தலை நீட்ட  
வில்லை. சூரியனேனும் விளக்கேனும் இன்னும் எவ்வகை ஒளிப்பொருளே  
னும் உள்ள விடத்தும் உள்ள காலத்தும் இருள் இருக்குமென்று சொல்ல  
இவர்க்கு வாயுண்டா? எழுதக் கையுண்டா? இல்லையே. இவர் பக்கத்தினர்  
சிவத்தக்கு இலக்கணம் கூறுங்கால் அது பூரணமென்று சொல்லுகின்ற  
ன்றே. அவ்விதப் பூரணம் ஒளி யிருளுவமான்த்தில் சித்திக்கின்றதா? இப்  
போது உலகிருப்பதாலும், உலக பூதங்களுள்ளான ஆதாயமே பூரணமாயிரு  
ய்யதாலும், அஃதில்லாவிடமில்லாமையாலும், இது பிரத்தியட்சமானமையா  
லும், உலகு சத்தியமென்பதுபூர்வபட்சியரது கொள்கையாதலாலும் சிவத்து  
க்குச் சொன்ன லிலக்கணம் உலகுக்குமாகி அதிலியாய்தி தோஷத்தைப்  
பெறுகின்றது. அது மாத்திரம், உலகு பூரணமாதல்பற்றிக் கடவுளிருந்  
தற்கு இடமே யில்லாத போகின்றது. போகவே, இவரது மதம் நாஸ்திக  
மதமாகி, அது காரணமாக இச்சித்தாந்த திபிகையார் நாஸ்திகமத சித்தாந்தி  
யாகின்றார். இவ்வாசியா கண்டத்தின் பகற்காலத்தில் அமெரிக்கா கண்டத்  
தில் இருளாயும், அக்கண்டத்தின் பகற்காலத்தில் இக்கண்டத்தில் இருளா  
யும் இருத்தல் அனுபவம். இதனால் இருளுள்ள விடத்து ஒளியும், ஒளி  
யுள்ளவிடத்து இருளும் இன்றென்பது திண்ணம். சிவமும் உலகமும் தனித்  
தனிப் பூரணமாகவின் ஒன்றிருந்த விடத்து ஒன்றில்லா ஒளி இருளுவமா  
னம் கூறுவது கூடாது. சிவம் சத்தென்றும், உலகு ருளியமென்றும் அசத்  
தென்றும் கூறியதோடு அதற்குவமானல் காணீரென அச்சிவஞானபோத  
மே கூறுவதாக அச்சுத்திரங்களை முன்னரே எடுத்துக் காண்பித்தமை  
யானும்,

மசோபநிஷத் 4-ம் அத்தியாயம்.

“பாலேநிலத்திற்குள் மருகு சங்குமுதும் பாலேநிலமேதவிர வேறில்லை.  
மூன்றுலகமும், சகலப் பிரபஞ்சமும் விசாரணையினால் சித்திரமாதிரிக்  
தானே.”

பைங்கனோபநிஷத் 1-வது அத்தியாயம்.

“அத (பிரம்மம்) னிடத்தில் மருகு (பாலேநிலம்) பூமியில் சலம், கிளிஞ்சல்  
வில்லெள்ளி, கட்டையிற்புருடன், பழகத்தில் வர்ணம் முதலியவைபோல்  
சிவப்பு வெளுப்பு கறுப்பு இந்ந் குணமயமன்றும், ஏற்றக்குறைச்சலின்றி  
யொவ்வொன்றும் சமமாயிருக்கிற ருண் சொருபமானதும், வாக்குக் கெட்  
டாதது (மித்தை) மாகிய மூலப்பிரகிருதியிருந்தது.”

இவ்வேத வாக்கியங்களை அனுசரித்து,

கூர்மபூரணம் சாங்கியமோதும்.

“ஆதலால் பிரமமொன்றே நித்தியம் அலகைத்தேசீந்  
பேதறத் தோன்றுகிற பிரபஞ்ச மருண்டுதோன்றும்.” (உரு)

பாக்கவதும்.

“காணீர்போல் வைபவமாதிய வழங்கிய வுலகமெல்லாம்.”

இப்பூரணங்களுங் கூறினமையானும், இவற்றை அனுசரித்து



திருவாசகம்.

“பூக்தாரும் பொய்கைப் புன்விதுவே யெனக்கருதிப்  
பேய்தேர் முகக்குறும் பேதைகுண மாகாமேதீர்த்தாய்.”

பட்டினத்தடிதன்.

“மானயப் பேய்தேர்போன்று நீப்பரு முறக்கத்துக் கனவேபோன்று  
நனவு பெயர்பெற்ற மாயவாமுகக்கையை மதித்து.”

தாயுமானவர்.

“இந் திரசாலங் கனவு காணனீரென் வுலக மெமக்குத் தோன்ற”

இடபெரியோர்கள் புகன்றமையானும், இது யுத்தி யனுபவங்கட்கு ஒத்  
திருக்கின்றமையானும் இவரது ஒளி யிரு ளுவமான்ம் ஈண்டுப் பொருத்த  
மற்ற வுமான்மர மென்க. ஒளி யிரு ளுவமான்த்தை ஒத்துக்கொள்ளின்  
அதை மற்றொரு வகையிற் கூறிச் சுருதிக்கும், சிவ ஞான போதத்திற்கும்,  
பெரியோர் வாக்குக்கும், யுத்தி அனுபவங்கட்கும் ஒவ்வச் செய்யத் தலவேண்டும்.  
இச்சாக்கிராவஸ்தையின் பகற்காலத்துப் பன்னிரண்டினி சமயத்தில் ஒரு  
வன் நித்திரை செய்து கனவு கண்டானெனவும், அக்கனவு இருட்காலமா  
யிருந்ததெனவும் வைத்துக்கொள்வோம். அந்நன்மாயின் அந்தக் கனவிருள்  
எந்திருந்தது? சாக்கிர வுலகிலேயே சொப்பன வுலக இருத்தலால் அச்சொப்  
பன விருள் சாக்கிர உலகிலேயே இருந்ததாகச் சொல்லவேண்டும். சாக்கிர  
மும் ஒரு உலகு, சொப்பனமும் ஒரு உலகு. சாக்கிரவுலக சரீரத்தினின்றே  
சொப்பன வுலகைக் காண்கின்றோம். ஆதலால் அச்சொப்பன வுலகு சாக்  
கிர உலகி விருக்கின்றதென்பு துண்மை. அந்நன்மாயின் இரண்டு பொருள்  
ஒரு இடத்தில் எவ்வா றிருக்கலாமெனின், சாக்கிரம் மெய்யும் சொப்பனம்  
பொய்யுமா யிருத்தலால் மெய்யில் பொய் ஒருங்கு கூடி இருக்கலாம்  
என்பதற்கு இறையும் ஆகேஷயின்று. இன்றென்று போகவே, மெய்யான  
வொளியில் பொய்யான இருள் இருக்கலா மென்பது பெறப்பட்டது. இவ்  
வாறு பொருள் செய்தால் சத்தாகிய சாக்கிர சூரிய வொளியைப் போன்ற  
சத்தான் பிரம்ஞான வொளியில் அசத்தான சொப்பன இருட்டைப்போன்ற  
அஞ்ஞான இருள் உலகு இருப்பதற்கு ஆகேஷ யில்லை. இப்படிச் சொன்  
னல் யுத்தி அனுபவமும், ஷூ குத்திரமும் இடங்கொடுக்கும். இவ்வுண்மை  
யினை யுணராது பிரம்மமும் உலகும் சத்தென் மயங்கிப் பொருத்த மற்ற வுல  
மானங் கூறி, இவரும் இவர் மதஸ்தரும் இடர்ப்பட்டனர், இது விஷயமாக  
இவர் சார்பினரான யாழ்ப்பாணம் குகதர்ஸ ரென்பார்க்கு மறுப்பாய் வந்த  
“துவிதாத்தவிதவாதம்” என்னும் தூலில் 114 முதல் 120 வது பக்கங்கள்  
வரையிலும், ம-ர-ா-ஸ்ரீ யாழ்ப்பாணம் செந்திராதையர்க்குக் கண்டனமாய்  
வந்த “துவித கைவ மறுப்பு” என்னும் தூலில் 64, 65 வது பக்கங்களிலும்  
விரிவாய்ப் பேசி யிருக்கின்றமையின், அவ்விடங்களை வாசித்துப் பார்க்க,  
இது பற்றியே தாயுமான சுவாமிகளும்

“போதமென்பதே விளக்கொவ்வம் அவித்தை பொய்யிருளாம்”

என அஞ்ஞானத்தைப் பொய் யிரு னென்ற ரென்க.

அசத்தென்பதிற்பொருள்.

இனி மற்றொரு விஷயத்தைக் கவனிப்பாம்.

அசத் என்றால் இல்லாதது என் றாத்தமல்லவாம்; சத் அல்லாதது அதாவது சத்தினும் வேறாயது

என்று அர்த்தமாம்.

அசத்து என்பது சத்தல்லாதது என்றும் சத்தினும் வேறானதென்றும் சொன்னால் சித்தார்த்தம் என்னுயிற்று? உன்னதல்லாதது உன்னதா? இல்லதா? இரண்டும் அல்லவென்றால் வேறென்னே? சத்து அசத்து என்பன இரண்டுடன்னுந் தொகைக்குட்பட்ட தர்மங்கள். ஒரு பொருளுக்கு இலக்கணஞ் சொன்னால் சத்தென்றாவது சொல்லவேண்டும், அசத்தென்றாவது சொல்லவேண்டும். இரண்டும் அல்லவென்று எப்படிச் சொல்லலாம்?

சுருதி பக்கத்தை யிழந்து வேறு பக்கத்திற் புக்க சுருதி ஆகம் பக்கத்திற் புருந்தனரே; அதினும் சிவஞானபோத்தையைப் பிரமாணமாகக் கொண்டனரே. அது அசத்து என்னும் சொல்லுக்கு இன்மைப் பொருள் கூறுகின்றதா? அன்மைப் பொருள் கூறுகின்றதா?

“யாவையுஞ் சூனியம் சத்தெதிராகலின்  
சத்தேயறியாது அசத்து இலது அறியாது  
இருகிற னறிவுள் திரண்டலா ஆன்மா”

என்னும் 7 வது சூத்திரத்தின் இரண்டாவது அடியில் ‘அசத்து இலது’ என் அசத்துக்கு இன்மைப்பொருளே கூறுகின்றமையின் இவர் பிரமாணமாகக் கொண்ட மற்றொரு பக்கம் மற்றொரு பக்கமாகாது முன்பக்கத்தை யே சுார்ந்ததென்க. இவர் அடைக்கலம் புருந்த சூத்திரமே இவரைக் கைவிடுமாறால் கைவிடாது இவரைக் கரையேற்றுவது வேறு யாதோ! வேதாந்த விரோதமாய்ச் சிவஞானபோதம் இருக்குமென்று நம்பி அதைச் சுரண்டையம் போனது திருடன் தலையாரிலீட்டில் துழைந்தமைபோலாம்.

அசத் என்றால் இல்லாதது என் றாத்தமன்று என்றும், சத்தல்லாதது அதாவது சத்தினும் வேறாயது என்றும் பொருளாம். இதுதான் சங்கரருடைய கொள்கையென டாக்டர் ஹப்ஷ்லீய் டன் (Hubbe Schleiden) கூறுகின்றாராம்.....அப்படியிருந்தும் சங்கரமதஸ்தர்கள் மாயையென்றால் பிராந்தியென்றும் ஜாலமென்றும், அவித்தையென்றால் அஞ்ஞானமென்று பொருள் கொள்ளப் பின்வாங்குபவர் எத்தனைபெயர் என்றும்.

கூறுகின்றார். அசத்தென்றால் இல்லாததே பெருகுள்ள இவர் பிரமாணமாகக் கொண்ட சிவஞான போதமே கூறுகின்ற தென்று மேலே யெடுத்துக் காட்டினும், சங்கராசாரியர் இன்மைப் பொருள் கொள்ளுகின்றாரா? அன்மைப் பொருள் கொள்ளுகின்றாரா? மாயையைப் பிராந்தியென்றும் சாலமென்றும் கூறுகின்றாரா, சத்தியமென்று கூறுகின்றாரா? வெண் ஆராய்தல் எவ்வாறு? அவரது வாக்கியத்தைக் கொண்டனரா? அவரது வாக்கியங்களில் அசத்தென்பதற்குப் பொருள் இன்மை யென நேரே பிரத்தியட்சமா யிருக்கவும், அதை எல்லாரும் அறிந்திருக்கவும், மற்ற அத்துவித நூல்களும் அவ்வாறு சொல்லவும், பரம்பரையா யிப் போதுமுள்ள அத்துவிதிகளும் அவ்வாறு பேசவும் வந்திருத்தலையறியாது அகிற் றேவுஞ் சொல்ல எழுந்து, டாக்டர் ஹப்ஷ்லீய் டன் என்பவர்,

சங்கரரது கொள்கை அன்மைப் பொருளெனக் கூறுவதாய்ச் சொல்லி, அது மெய்யெனப் பிரயித்து, இவர் அதை எடுத்துக் கூறுவது மிகு விந்தை!

அசத்து இல்லாததில் வென்று பொருள் கொள்வாரானால் உன்ன தென்றே பொருள் கொள்வவேண்டியதாகின்றது. அப்படியானால் அசத்திய மென்பதற்கு மெய்யென்றே பொருள் கொள்வவேண்டியதாகும். அசத் தென்றால் சத்தினும் வேறாய் தென்றும் பொருள் செய்கின்றார். அப்படியானாலுந்தான் என்ன? சத்தினும் வேறானது அசத்தாகாதா? நன்மைக்கு வேறானது தீமை யல்லவா? ஒளிக்கு வேறானது இருள்ல்லவா? உலகில் இரண்டென்னும் தொகைக்குட்பட்ட பதார்த்தங்களும், மூன்றென்னும் தொகைக்குட்பட்ட பதார்த்தங்களும், நான்கு முதலிய தொகைக்குட்பட்ட பதார்த்தங்களு மிருக்கின்றன. ஒளி இருள், நன்மை, தீமை, உயர்வு, தாழ்வு, வன்மை மென்மை, உஷ்ணம் குளிர்ச்சி, ஞானம் அஞ்ஞான முதலியன இரண்டென்னும் தொகைக்குட்பட்டவை, சத்துவம் ரஜசு தமசு, வாத்தித்த சிலேத்தமம், ஆண்மை மாயை காமியம், தன்மை முன்னிலை பட்டகை முதலியன மூன்றென்னும் தொகைக்குட்பட்டவை. இருக்கு யஜுர் சாமம் அதர்வணம், பிரமசரியம் கிருகஸ்தம் வானப்பிரஸ்தம் சந்திரியாசம், கிருதயுகம் திரேதாயுகம் துவாபரயுகம் க்லியுக முதலியன நான்கென்னும் தொகைக்குட்பட்டவை. இவற்றில் சத்துவகுண மில்லாதவ னிவனென, ஞால் ரசோகுண முள்ளவி னென்றாவது தமோகுண முள்ளவி னென்றாவது சொல்லக்கூடும்; அவை பாக்கியிருப்பதா லென்க. வைத்தியன் கையைப் பார்த்து நர்டிபரீகைக் செய்து இவனுக்குப் பித்த மில்லையென்றால் வாயு வேணும் சிலேத்தமமேனு மிருக்கலாமென் னுமிக்கலாம். அவ்வாறே நான்கு முதலிய எண்ணுறமாம். இப்படிச் சத்து அசத்து விஷயத்தில் சொல்லமுடியாது. ஏனெனின் அவை பிரண்டென்னும் கணக்குட்பட்டனையானென்க. இங்ஙனமாயின் அசத்தென்பது சத்தல்லாதது என்று பொருள்பட்டெச் சத்தாயவினோ? சத்து மாகாதெனின் பின் என்னும்? இரண்டென்னும் கண்குட்பட்ட சத்து அசத்து என்னும் இரண்டில் அசத்தென்பது இல்லையென்றும் பொருள்பட்டாமல் உள்ளதென்றும் பொருள் பட்டாவிடில் வேறு திரிசங்கு சொர்க்கத்தான் கதியாமபோலும்! சுருதிபக்கத்தை யிழந்ததோடு ஆகம் பக்கத்தை யிழந்த இவர், இனி எந்நூலைப் பிரமாணமாகக்கொண்டு எந்நிலையினின்று எப்பக்கம் சரியென்று கொண்டு எவ்வாறு வாது புரிவரோ அறியேம்!

அசத்துக்குச் சத்தல்லாதது எனத் தாம் பொருள் செய்வதோடு சங்கராசாரியருடைய கொள்கையும் இதுவே யென மேலைத்தேய்த்து டாக்டர் ஹம்ப்ட்ஸுலீய்டன் என்பவருங் கூறுவதாயன்றோ கூறுகின்றார்? டாக்டர் ஹம்ப்ட்ஸுலீய்டன் சொல்ல திருக்கட்டும். அவர் மேலைத் தேய்த்தார். இவர் கீழைத் தேய்த்தாராயிற்றே. இவர் சங்கராசாரியரது கொள்கையினை இதைத் தேய்த் தேய்த்தாராயிற்றே. இவர் அசத்துக்கு இன்மைப் பொருள் தம் நூல்களில் அறிந்தனரா? சங்கரர் அசத்துக்கு இன்மைப் பொருள் இத்தேசத்து வில் சொல்லி யிருக்கவும், அவ்வாறு சொல்லி யிருக்கிறாரென இத்தேசத்துக் ககல வித்வான்களும் அறிந்திருக்கவும், சங்கராசாரியார் நிலகண்டாசாரியர் இராமரதுஜாசாரியார் சோமசுந்தர் முதலியோர்களுல்லாம் இன்மைப் பொருளே சொல்லுகின்றார்களென இத்தேசத்தவர்களெல்லாம் சொல்லவும், வேதாந்திகள் இன்மைப் பொருள் சொல்லுகின்றார்களெனவும் தாங்கள் அன்மைப் பொருள் சொல்லுகின்றோ மெனவும் இவர் மதஸ்தர் சில நூறுவருஷ காலமாகச் சொல்லவும், சுமார் பத்துவருஷகாலமாக இவர்



மதஸ்தர்க்கும் வேதாந்திகளுக்கும் நடந்த பற்பல பத்திரிகா வாதங்களில் சங்கரர் மதம் இன்மைப்பொருளைக் கண்ணாடிபோல் விளக்கவும், ப்ரம்ம வித்தியாவில் வெளி வந்த “அத்துவித விசாரம்” என்னும் விஷயத்தில் இன்னர் இன்னர் இன்னின்ன் பொருள் கொள்ளுகின்றார்களென்ப பேசிய தில் இவர் மதஸ்தர் கொள்ளும் அன்மைப் பொருள் நியாய மற்றதெனவும், வேதாந்திகள் கொள்ளும் இன்மைப் பொருள் நியாய மற்றதெனவும் வாத முகத்தால் தீர்மானிக்கப்பட்டிருக்கவும், அதற்கு இவர் மதஸ்தரேனும் இவ்வேனும் வாய் பேச முடியாது மென்னமா யிருப்பது பிரத்தியட்சமர் யிருக்கவும், இவர் மதப் புத்தகங்களான் சில ஞான் போதவுரை சில ஞான் சித்தி முதலிய புத்தகங்களில் வேதாந்தத்தின் கொள்கை இன்மைப்பொருளெனத் தெளிவுமத் தெரிவித்திருக்கவும், இன்னும் பலவகையாலும் அவ்வாறு தீர் சனமாய் வெளிப்பட்டும் இவ்வளவுக்கும் மாறாக இவர் பேசுவது அறிவா குமா? இவர் கங்கராசாரியரது கொள்கை அசத்தக்குச் சத்தல்லாதது என அகரத்துக்கு அன்மைப் பொருளாய்க் கூறுவது ஆரியர்களின் வேதம் அரபி ப பாஷையி லுள்ளதென அமெரிக்காவில் ஒரு பண்டிதர் சொல்லுகிறு வன்று சொல்வதுபோலாம்.

இதன்பேரில் அப்படியிருந்தும் சங்கரமதஸ்தர்களில் மாயையென்றால் பிராந்தியென்றும், ஜாலமென்றும், அவித்தையென்றால் அஞ்ஞானமென்றும் பொருள் கொள்ளப் பின் வாங்குபவர் எத்தனைபேர்?

என்றார்.

இத்தனை பேரெனக் கணக்கிட முடியாமைபற்றி எத்தனைபேரென்றார் போலும்! இதற்கு நாம் அளிக்கும் விடையாவது, விஷ்ணு கடவுளல்ல வேறு சொல்லும் வைஷ்ணவர எத்தனைபேருளரே அத்தனைபேருளென்பதாம்.

**முன்பின்விரோதம் இன்றென்பது.**

வேதாந்தத்தில் மற்றொரு குற்றங் கூறவுருகின்றார். அது இது—

வேதாந்தத்தில் ஒரு வாக்கியத்தில் ஒவ்வொரு ஆத்மாவும் ஒரு பொறியென்றும் ஓர் கூறென்றும் கூறுகின்றதாம்; அடுத்த வாக்கியத்தில் அது ஓர் கூறல்ல, முழு ப்ரம்மமும் அதுவே யென்று சொல்லுகின்றதாம்; அதற்கடுத்த வாக்கியத்திலேயே எல்லா ஆத்துமாக்களும் பிரமத்தின் பிரதிபிம்பங்களே; உண்மையானவைமல்லவென்று கூறுகின்றதாம்.

இதனுண்மையினை யிவர் பங்கத்தினர் பலர் அறியாது ஆக்ஷேபத்துச் சமாதானம் பெற்றனர். அது தமிழிற் பல புத்தகங்களாக வந்திருக்கின்றது. அதனை யிவரநிலைப்போலும் அறிந்திருந்தால் சமாதானம் வந்திருக்கும் ஆக்ஷேபங்களை மறந்துரு செய்யார். வேதாந்தத்தில் இத்தகையமுரண்கள் இருப்பதாய் யார்ப்பாணங்குததாசரென்பவர் ஆசன்கை செய்து சமாதானம் பெற்றிருக்கின்றனர். அவரது ஆக்ஷேபத்தையும் அதற்கு வந்த சமாதானத் தையும் மூன்னர் எடுத்துக்காட்டிப் பின்னர் இவரது ஆக்ஷேபத்துக்குச் சமாதானம் அளிப்பாராம்.

துவிதாத்துவிதவாதம்.

குததாசர் ஆகேஷபம்:—

“(க) பிரமமே பிரபஞ்சங்களாய் விரிந்து விளங்கும். பிரமத்தை யன்றிப் பிறிது பொருளில்லை.

(உ) பிரபஞ்சமெல்லாம் பிரமத்தி லிருந்து உற்பவித்துப் பிரமத்திற் றானே ஒடுங்குதலின் பிரமம் காரணமும், பிரபஞ்சங் காரியமும். காரண த்தை யின்றிக் காரிய மில்லை. ஆதலின் பிரமத்தை ஒழிந்த பிற பொருள்கள் இல் பொருள்களேயாம்.

(ங) பிரபஞ்சம் அனைத்தும் கனாக் காட்சியும் கான்யாறும்போன்று எமது அஞ்ஞானக் காட்சிக்குப் புலப்படும் மித்தியா தோற்றங்களே யன்றித் தமக்கென வோர் அமைதியுடைய உண்மைப்பொருள்களல்ல.

(ச) சூரியன் நீரிற் பிரதிபலித்தாலென் இப்பிரபஞ்ச மெல்லாம் மாயை க்கட் டோற்றமும் பிரதிபிம்பங்களேயாம்.

(இ) பிரபஞ்ச மெல்லாம் எமது அறிவு மாத்திரையில் தோற்றுவன வாதலின், அவ்வறிவே இவற்றுக்கெல்லாம் வித்து; அதனை யொழிந்த இவற்றுக்கு யாதானும் ஓர் வித்து மில்லை. இவைக ளுண்மைப் பொருள்களு மல்ல.

(ஈ) கடாகாசமும் நகாகாசமும் பேரலச் சித்தம் பிரபஞ்ச மெல்லாம் பிரம சைதன்யமேயன்றிப் பிறிதல்ல.”

“யின் குததாசரே இதை மறுக்கின்றார். அது வருமாறு:—”

“ஒன்றே டொன்று முரணுதலையுடைய பல துறைக் கொள்கைகளை அனுசரித்த நிற்கும் இஃதொன்றே இவரது மதத்தின் தர்ப் பலத்தை இனிது விளக்கும். எங்ஙனம்? பிரமமே பிரபஞ்சமாய் விரிந்து நிற்குமென்று ஒருகாற் கூறுபவராகிய இவர், பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமத்தில் பிர பஞ்சம் குக்குமித்துக் கிடந்து உற்பத்தியாரும் என்கிறார். பின்னர் அதனை மறுத்துப் பிரமம் பிரபஞ்சமாவது மில்லை. பிரமத்திலிருந்து பிரபஞ்சம் உற்பத்தியாவது மில்லை, ஆஃ தோர் மித்தியாத் தோற்றமே என்கிறார். பின் னர் அதனையும் மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தையல்ல, ஆஃது பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமே என்கிறார். பின்னர் இதனையும் மறுத்த எமது அறிவே பிரப ஞ்சம் என்கிறார். இறுதியில் இவ் வனைத்தையும் மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிர மமே என்கிறார்.”

(இதற்கு வேதாந்தி அளித்த சமாதானம்:—)

“இதில் விரோத மேது மில்லை. இலக்கணத்தில் ஒன்றுக்கொன்று மாற யுள்ள விதிகளை இலக்கண மறிந்தவர்பாற் கேட்டு, அவிரோதப் படுத்திக் கொள்ளாது, ஒருவன் தனது புத்தியே குசாக் கிரபுத்தியென மதித்து இலக்க ணத்திற் றோஷங் கூறப் புகுந்தான் போன்று, இவர் வேதாந்த தத்துவங்களை யுண்மை யுணர்ந்தவர்பாற் கேளாது, தமது புத்தியே குசாக் கிர புத்தியென மதித்து வேதபர்வியராய் நின்று, வேதாந்த உபநிஷத் பொருள்களின் பேரிலேயே தோஷங் கூறப் புகுந்தார். வேத சம்பந்திகளா யுள்ளார், வேத த்தி னுண்மை விளங்காவிடில், உணர்ந்தார்பால் அடுத்துக் கேட்டுத் தெரி ந்து கொள்வார். வேத விரோதிகளோ அங்ஙனஞ் செய்யாது குறை கூறு வதே பொருளைக் கொண்டு, அத் னுண்மையினை உணராது குறை கூறு வர். அங்ஙனமே இவர் செய்கையும் வேத பாஹ்யத் தன்மையாகவே யிருக் கின்றது. ஆயினும் நமது கடமைக்கு நாம் சமாதானங் கூறுவாம்.”

“கயிறு அரவாய் விரிந்துகிற்கும் என்பதற்கும், அர வென்ப துண்மை யன்றியினும் ஒரு காலத்தி லுண்மை போல் தோன்றுகின்றமையின் அது வரையில் தோற்றமாகவேனும் உற்பத்தி கூற வேண்டி, தோற்றமான் அரவு தோற்றவதற்குமுன் காரணத்தின்கண் சூக்குமமாய்க் கிடந்து உற்பத்தியாகித் தோற்றவதற்கும், கயிற்றின்கண் அரவு விவர்த்தத் தோற்றமாதலானும் அர வென்ப துண்மையா யிராமையாலும் கயிறு அர வரவிலலை யென்பதற்கும், சத்தான் கயிற்றின்கண் சத்துப் போலியாக் வன்றிச் சத்தாக அரவு உற்பத்தி யாகாமையின் அரவு உண்மையில் உற்பத்தி யாவதில்லை யென்பதற்கும், உண்மையில் அரவு மித்தை யாதலால் அதுபற்றி மித்தியாத் தோற்றமென்பதற்கும் விரோதம் எது மின்றென் றறிந்திடுவாராக. காரியப் பொருள் அதிகிலும் விவர்த்த காரியப்பொருள் உண்மை யன்றேனும் ஆகாயப் புஷ்பம்போல் முற்று மின்றெனக் கூறப்படா தாதலானும், ஒருவாறு தோற்றல் மாத்திரையா யுள்ளதாதலானும் அத்தோற்ற முண்டாதற்கு அவ் வித விலக்கண முள்ள ஓர் சத்தி காரணத்தின்கண் ரியதமா யுன்தெனக் கொள்ளப்படும். அச்சத்தி காரிய மாதற்குமுன் காரணத்தின்கண் சூக்கும மாய் அடங்கி, காரியத்தின்பேர்து வெளிப்படுகின்றது. ஆதலால் காரியம் சூக்குமமாய் அடங்கியிருந்து வெளிப்படுகின்ற தென்று சொல்லியும் அதனோடு பொய் யென்றுஞ் சொல்லலாம்; அதனோடு தாராளமாய் வேத முர சோடுஞ் சொல்லலாம். இவ்வித வுண்மையை அத்தவதிகள் எத்தனை யோ முறை இப்பத்திகிரிகையிலும் புத்தகத்திலும் விரிவாய் எடுத்துக்காட்டியும் அப்புத்தகங்களை யிவர் வைத்துக் கொண்டிருந்தும் பின்னும் பின்னும் அதனையே கேட்டால் யாது செய்யலாம்? இது பேரகப் ‘பின்னர் அதனையு மறுத்துப் பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல, அஃது பிரமத்தின் பிரதிபிம்பமே யென்கின்றார்கள்’ என்கிறார். பிரபஞ்சம் பொய்யெனக் கூறுவதற்குச் சொல்லப்படும் பலவிதத் திருட்டாந்தங்களுள் பிரதிபிம்பமும் ஒன்று யிருக்க, பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல வென அத்தவதிகள் கூறுகின்றார்களென்ப பொய்ம் மொழி கூறுவது நன்றாமோ? பிரபஞ்சம் மித்தை யல்ல வென்றால் சத்தியமாயிற்று. அதற்குப் பிரதிபிம்ப திருட்டாந்தம் சொல்லுவானேன்? இது “அரவு சத்தியமே, கயிற்றின்கண் விவர்த்தத் தோற்றம்” என்பதுபோலிருக்கின்றது. இப்படிப்பட்டவர்தாம் வேதாந்தத்தில் முன்பின் முரண்களைக் கண்டு பிடிக்க வந்துவிட்டார். பிரபஞ்சம் பிரதிபிம்பமெனக் கூறி விட்டு, கூட மித்தை யல்ல வெனக் கூறும் அத்தவதிகளை யாம் அறி யோம். அப்படிப் பட்டவரை யிவர் ஏற்குக் கண்டு பிடித்தனரோ? அவர்க ளெழுதிய நூலையும் எங்குப் பார்த்தனரோ அறியோம். பின் ‘எமது அறிவே பிரபஞ்சம் என்கிறார்’ என்கிறார். அறிவை விட்டு வேறுகப் பிரபஞ்சம் காணப்படாமையான், அந்நனம் சொல்லினும் மொத்தத்தில் அறிவு அறிபடு பொருள் ஆக விரண்டிற்கும் பிரம அறிவே காரணமா மெனக் அறிவைவிட்டு வேறுகப் பிரபஞ்சக் காணப்படாதென்னும் விஷயம் தத்தவ வாதத்தில் “அறிவுமுன்னா? அறிபடு பொருள் முன்னா?” “திருக்கே திருதியம்” “சொப்பணஞ் சத்திய மென்பதை மறுத்து, அறிவே யுலகமென் வுரைத்தல்” ஆகிய இவற்றில் விரிவாய்க் காணலாம். இதன்பேரில் “இறுதியில் இவ்வறின்கையு மறுத்துச் சமஸ்தமும் பிரமமே என்கிறார்”. என்றார். இதிலும் இவரது புத்தி துட்பம் வெளியாயிற்று. மண்ணைத் தவிரக் கடாதி கட்டுப் பொருளில்லையாயினும், நூலைத்தவிர ஆடை தினுசுக்கும் பொருளில்லையாயினும் தோற்றுதல் மாத்திரையான கட்டாகிலும் ஆடை தினுசு களும் முறையே மண்ணே யென்றும், நூலேயென்றும் சொல்வது குற்றமா?

கயிற்றை யன்றி அரவுக்குப் பொருளில்லையாயினும் தோற்றுதல் மரத்திரையான் அரவு கயிறே யென்று சொல்வது தோஷமா? சூரியனது பிரதிபிம்ப சூரியர்களை நோக்கி, இப்பிரதிபிம்ப சூரியர்க ளெல்லாம் பிம்ப சூரியனே யென்று சொல்வது தப்பித்தமா? மனத்தி னின்றும் தோற்றிய சொப்பன (சேதன சேதன) வுலகை நோக்கி, இச் சொப்பனவுலகு மனமே யென்று சொன்னால் என்ன தோஷம்? வேதாந்த னூலினது வாசனையே யில்லாதவ ராகவின், இக்குகதாசர்க்கு அற்பவிஷய மெல்லாம் மலை போல் தோன்றுகின்றன. இப்படிப்பட்ட விஷங்களுெல்லாம் தத்துவ வாத முத்வியமாயாவாத துவித கண்டன் புத்தகங்களில் அனேகமாய் வந்திருக்கின்றனமையால், அவைகளைச் சாவதாரணமாய்ப் பார்த்து, அத்வைதத்தினுண்மையையுணர்ந்து சமாதானப்படுவார்களாக. இப்படிப்பட்ட துரோகத்தைப் செய்வதற்குக் காரணம் வேதாகம சர்ஸ்திர துவேஷ புத்தியோர், அல்லது ஒன்றுத் தெரியாதிருந்தும் எல்லாவற்றையும் அறிந்தோர் மென்கிறவீண் எண்ணமோ? இன்னும் யாதோ அறியோம். இவர் வேதாந்திகளுக்குடைய கொள்கையெனக் காட்டிய ஆறு இலக்கங்களிலுள்ள விஷங்கள் யாவும் யுத்தி அதுபல சம்மதமெனக் காட்டினுமன்றோ? இனி அவ்வ சுருதியாதிகளின் சம்மதமெனவும் அவ்விலக்கங்கொடுத்தே காட்டுகின்றோம்.”

(1) “ஐதரோய உபநிஷத் 3-வது அத்தியாயம்.

பூமி, ஜலம், அக்கிளி, வாயு, ஆகாயம் என்ற பஞ்சமகா பூதங்களும், அற்பமான ஜந்துக்கள், விதைகள், மற்ற ஸ்தாவர ஜங்கமங்கள், அண்ட ஜங்கள், ஜராயுஜங்கள், ஈவேதஜங்கள், உத்பிஜங்கள், குகிரை, பசு, யானை, மனுஷியர்கள், இன்னும் ஜங்கமமான பிராணிகள் எவை யெவை யுளவோ, அவையாவும் அந்தப் பிரஞ்ஞா நேத்திரமே.

சாந்தோக்திய உபநிஷத்

7-வது பிர்பாடகம் 25-வது கண்டம்.

ஆத்தமா (பிரமம்) வே டோமும், ஆத்தமாவே மேலும், ஆத்தமாவேபின்னும், ஆத்தமாவே முன்னும், ஆத்தமாவே தெற்கும், ஆத்தமாவே வடக்கும், இந்தச் சகலமும் ஆத்தமாவே.

நாசம்மோந்தர நாயிநீயுபநிஷத் 7-வது கண்டம்.

இந்தப் பிரபஞ்சமெல்லாம் சச்சிதானந்தப் பிரமசொருபமே.

தேஜோபிந்தாயநிஷத் 3-வது அத்தியாயம்.

இந்தச் சகல பிரபஞ்சமும் பிரமமாத்திரமே

ஷட 6-வது அத்தியாயம்.

எவ்விடத்திலும் ஆத்தமா (பிரமம்)வுக்கு அன்னியமாய் ஒன்று மில்லை. ஆத்தமாவுக்கு அன்னியமாய்த் தரும்புகட வில்லை.

(2) முண்டகோபநிஷத் 2-1-1.

எரிந்துகொண்டிருக்கிற அக்கினியி லிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொரிகள் எப்படி யுண்டாகின்றனவோ, அப்படியே அக்ஷர (பிரமம்) த்திலிருந்து பலவித தேகத்தை யுபாதியாயுடைய ஜீவர்க ளுண்டாகின்றார்கள், அதனிடத்திலேயே இலய மடைகின்றார்கள்.

யோகக்கோபநிஷத் 4-வது அத்தியாயம்.

பிரபஞ்சத்திற்கு உபாதானகாரணம் பிரமத்தைத் தவிர வேறில்லை. ஆகாசத்தில் நிலத்தன்மையும், பாவை நிலத்தில் ஜலத்தோற்றமும், கட்டையிற் புருஷனென்கிற பிராந்தியம்போலச் சிதாத்தமாவிடத்தில் பிரபஞ்சந் சேர்ந்துகின்றது. வேதாநமென்பதும், கந்தர்வ நகரமென்பதும், ஆகாசத்திலிரண்டு சந்திரனும் எப்படி யில்லையோ, அப்படியே சத்தியமான பிரமத்தினிடத்தில் ஜகத்தினிருப்பது.

பிரமகிதை சாந்தோக்கிய உபநிஷத்.

காரணமதலான் மிக்காரியமுள்வாய்த்தோன்ற  
காரணமொழியவேறுகாரியமின்மையரவே  
காரியமனைத்தினுக்குந்காரணமதுவேயுண்மை  
யேந்தரவிரண்டுமேறென்றியம்பிடல்இயல்பின்முறால். (கக)

(3) மாண்கேக்கிய உபநிஷத் கௌடபாத காரிகை 31.

சுவப்நம், மாயை, கந்தர்வ நகரம் இவை யெப்படியோ, அப்படியேபோல் இந்தப் பிரபஞ்சமானதுவேதாந்தங்களிலேவிவேகிகளால் பார்க்கப்படுகிறது.

தேஜோபித்தாபநிஷத் 4-ம் அத்தியாயம்.

இந்தப் பிரபஞ்சம் இல்லவே யில்லை; அது எப்போது மில்லவே யில்லை.

(4) அத்தியாத்மோபநிஷத்.

ஓ பாபமற்றவனே! கண்ணாடிக்குள் காணப்படும் பட்டணம்போல் இந்த ஜகத்தினுடைய தோற்றமானது எவ்விடத்திலோ?

தீரீயுதாபநி யுபநிஷத்.

ஜலத்தில் சந்திரன்போல் ஒன்றாயும் பல்வாயும் காணப்படுகிறான்.

(5) மாண்கேக்கிய உபநிஷத் அந்நைதப்பிரகாரணம்.

சராசரப் பிரபஞ்சமான இந்தத் துவைதமானது மனத்தோற்றமே; மனோநாசமானால் துவைதம் விளங்குகிறதில்லை.

வரோகோபநிஷத் 2-ம் அத்தியாயம்.

ஜகத்முழுதும் சங்கற்ப (எண்ணம்) மாத்திரத்திலேயே யுண்டாகின்றன; சங்கற்ப மாத்திரத்தினாலேயே ஜகத்த்சோற்றம். சங்கற்ப மாத்திரமாயிருக்கிற ஜகத்தை விட்டு நீர் விசுர்ப்பதை யாசிரியித்து.

(6) அன்னபூர்ணேயநிஷத் 5-வது அத்தியாயம்.

ஆகாசமானது எப்படிச் சுடாகாசமென்றும், மகாகாச மென்றுஞ் சொல்லப்படுகிறதோ, அப்படியே ஆத்மா (பிரம்ம) வானது ஜீவேசுவராத னாகப் பிராந்தர்களா விரண்டு விதமாய்ச் சொல்லப்படுகின்றது.

நுத்திர ஹிருதய உபநிஷத்.

ஆகாசத்திலே சுடாகாசம் மடாகாசம் என எப்படிப் பேசுவது கற்பிக்கப் பட்டதோ, அப்படியே பரம்பிரமனிடத்தில் ஜீவேசுவர்கள் கற்பிக்கப்பட்டிருக்கிறார்கள்.



சூத்சங்கிதை சமாதீவதி.

பெருகுறுபரமானந்தப்பேரொளியொன்றேயேனும்  
ஒருவிறன்மாயையாலேயுற்பலபேதமாகிக்  
கருதமவான்மடாகாசஞ்செய்கடாகாசமாயினற்போற்  
நிருகற்வினற்குமுண்மைதெளிதிரிப்பேதமின்றே”

இனி இவர்க்குச் சுமாதானம் அளிப்பாம். வேத வேதாந்தங்கள் ப்ரம்  
மத்தின் கண் உலகு பெரிய்யென்றும், அநிர்வசனீயமென்றும், விவர்த்த  
காரிய மென்றும் கூறுகின்றன. இவ்வேத வேதாந்தங்களை அனுசரித்தே  
வேதாந்திகளுள் சொல்லுகின்றார்கள். இதை மனத்தி னிறுத்திக்கொண்டு  
பார்த்தால் மேற்கண்ட ஆகேஷைப் தோன்றாது. அதை விட்டுவிட்டாலோ  
ஆகேஷை ஆபேக்ஷைதான். சூரியனுனைவன் நீருள்ள பல சூடங்களில் பிரதி  
பலிக்குங்கால் அச்சூரியனே ஒவ்வொரு பிரதிபிம்பமென்றும் பிரதிபிம்ப  
த்தை யனுசரித்து ஒவ்வொரு கூடுமென்றும் சொல்வதிலும்; யதார்த்தத்தில்  
கூறுகளாக ஆகவில்லை யென்று சொல்வதிலும், பிரதிபிம்பங்கள் உண்மையல்ல, பொய்  
யென்று சொல்வதிலும், பிரதிபிம்பங்கள் உண்மையல்ல, பொய்  
யென்று சொல்வதிலும், விரோதம் ஏது மின்றே. கயிறே அரவாய்த் தோற்  
றுங் காரணத்தால் கயிறே அரவெனச் சொல்லப்படினும் உண்மையில்  
கயிறு அரவாகாமையின், கயிறு அரவாக வில்லையென்று சொல்வது தவற  
ன்றே. இவ்வாறே ப்ரம்மமானது ப்ரபஞ்சமாயும் ஜீவாகளாயும் தோற்றல்  
மாத்திரமாக ஆகல்பற்றி ஆமென்று கூறினும் யதார்த்தத்தில் ஆகாமையின்  
ஆகவில்லையென்று கூறுவது தவறன்றே.

புருஷர் ஸ்திரீகள் மிருகாதிகள் அவனுடைய பிரதிபிம்பங்க  
ளே யன்றி உண்மையானவை யல்ல; அவை, வெறும் பிரதிபிம்பப  
ங்களும் அதிகசயப் பொருள்களுமே யாயின், ஒவ்வொரு ஜீவர்த்து  
மாவும் ஒரு கூறு கூடவன்று, முழுப்ரம்மமும் அதுவேயென்னுங்  
கூற்றுடன் அது எங்ஙனம் ஒவ்வும்?

என்று மற்றொரு ஆசங்கை செய்கின்றார். ஒரு இடத்திற் கூறு என்று  
சொல்லி மற்றொரு இடத்தில் காரியமென்றும், பிரதிபிம்பமென்றும், பின்  
னொரு இடத்தில் கூறும், காரியமும், பிரதிபிம்பமும் அச்சத்தியமென்றும் கூறு  
வதைச்சற்றுக் கூர்ந்து ஆலோசிப்பாராயின், அதன் உண்மை இவர்களுப் புல  
ப்பட்டது போகாது. போகாதாகவே, அதை ஆகேஷையாகவுங் கொள்ளமாட்  
டார். கூடுமென்பதிறுவகை: ஒன்றுயதார்த்தம் ஒன்றுகற்பிதம். நீர் அலையாதல்  
யதார்த்தம், கயிறு தலை வால்களான இரு கூறுகளோடு கூடிய பரம்பாத்தல்  
கற்பிதம். சூரியன் சூடங்களிலுள்ள நீரில் பிரதிபலிக்குங் காரணத்தால் பல  
சூரியர்களாதல்பற்றிப் பலகூறுபட்டதெனினும் யதார்த்தத்தில் பல சூரியர்க  
ளாகாமைபற்றிப் பலகூறுபட்ட வில்லையென்பது தவறன்றே; மனம் சொப்பன்  
உலகானமை பற்றி அவ்வுலகிலுள்ள பல கூறுப் பொருள்களும் மனமே  
யென்று சொல்லப்படினும் அச்சொப்பன் வுலகு பொய்யாதல்பற்றி மனம்  
யதார்த்தத்தில் பல கூறுப்பொருளாத லின்றெனச் சொல்வது குற்ற மன்  
றே. ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளாதல் மூன்றுவகை: அது ஆரம்பம்,  
பரிணாமம், விவர்த்தங்களாம். ஆரம்பத்திற்கு நூல் ஆடையும், பரிணாமத்தி  
ற்குப் பால் தயிரும், விவர்த்தத்திற்குக் கயிற்றரவும் உவமானங்களாம். கூறு  
என்று சொன்னமையால், இவர் பரிணாமமாகப் பொருள் செய்து கொண்  
டார். வேதாந்திகள் பரிணாமமாகக் கொள்ளுவார்களே யானால் இவர் செய்ய

யும் ஆகேஷ்யம் ஆகேஷ்யந்தான். ஆஃது எங்ஙனமென்னின் வினம்புவாம். பால் தயிரானல் ஆன் தென்று சொல்லப்படுமே யொழிய அல்ல வென்று சொல்லப்பட்டது. நூலாடை விஷயத்திலோ ஆனதென்றுஞ் சொல்ல வாம். அல்லவென்றுஞ் சொல்லலாம்; நூலைத் தவிர ஆடைக்குப் பொருள் இல்லாமையினாலும், நூலை ஆடையாகத் தோற்றுகின்றமையினாலும், தயிர் பரலாகாமையோல்லாமல் ஆடை நூலாகின்றமையினாலும். அப்படியிருந்தும் இவ்வுவமானத்தை வேதாந்திகள் சொல்லுவதில்லை. நூல் ஆடையாதல் தானில்லாவிட்த்து; அதுபோலப் பிரம்மம் உலகாதல் தானில்லாவிட்த்தென்று சொல்லப்பட்டது. அப்படிச் சொல்லுங்கால் பிரம்மம் நீக்கமற எங்கும் நிரைவுற்ற தென்பது பொய்யாய்ப்போம். இவ்விதத் தோஷங்களில்லாமையினால் கயிற்றரவு, கிளிஞ்சில் வெள்ளி, தாணுபுருஷன், மண் சொப்பன உலகு முதலிய விவர்த்த உவமானங்களைச் சொல்லுகின்றார்கள். கயிறுதிகள் அரவு முதலியன ஆதல்போல் தாணப்படினும் உண்மையில் ஆகவில்லை. இவ் வுவமானத்தின்படி பிரம்மம் உலகமாதலை யதார்த்தமாய்ச் சொல்லவில்லை. வேதாந்தத்தைப்பற்றி இவ்வித ஆராய்ச்சியிருக்கிருந்தால் இத்தகையவிபரீத ஆகேஷயங்கள் செய்ய இரத்தச் சித்தார்த்த தீபிகையார் துணிந்து முன் வரமாட்டார்.

### உவமானவிலக்கணம் தெரியாமை.

அடியில் வரும் ஆகேஷ்யம் சாதாரணமாய் எவரும் அதாவது எந்தத் தேசத்தினரும், எந்தப் பாலையினரும், எந்தக்காலத்தினரும், எந்தத்தத்துவ சாஸ்திரிகளும், எந்த இலக்கணிகளும், எந்தத்தரிக்கேளும், இன்னும் பார்ச்சுப்போனல் இவர் மதஸ்தரான எந்தச் சித்தார்த்திகளும் ஒப்புக்கொள்ளாதது; இதுவேயுமன்றி இச் சித்தார்த்த தீபிகையாருக்கூட ஒப்புக்கொள்ளாததாம். அப்படியுட்பட்ட ஆகேஷ்யமொன்று செய்கின்றார். அது

வேதாந்திகள் செய்யும். வாதமுழுமையும் உவமானங்கள் நிறைந்து எந்த ஒரு உபமானத்தையும் உறுதியாய்ப் பிடிக்காமல் முதல் கூறும் உவமானத்தில் நேருந் தோஷத்தினின்றும் தப்பித்துக்கொள்ளும் பொருட்டு ஒரு உவமானத்தி லிருந்து மற்றொரு உவமானத்திற்குத் தாண்டுகிறவண்ணமாய் யிருக்கிறார்கள். வாதஞ் செய்யும்பொழுது உவமானங்க ளில்லாமல் வெறும் உண்மைகளையும் அதுமானங்களையும் கொண்டே செய்யவேண்டும்

### என்பது.

இக்கூற்று உவமான இலக்கணத் தெரியாமையும், உவமானத்தினாலுண்டாகும் பயனை யறியாமையும், அனுமான இலக்கணம் உணராமையுமாம். ஒரு பொருளுக்குப் பல குணங்களுள்ளன. ஒரு குணத்துக்கு உவமானமாகக் காட்டப்படும் பொருள் பல குணங்களுக்கும் அதவே இடம் தரவேண்டுமென்பது அநாவசியகம். அப்படிப்பட்ட பொருள் உலகிலிருப்பது எளிதன்று. முகத்தின் மலர்க்கிக்குத் தாமரை மலர் உவமானமாகக் கூறப்படுகின்றது. கூறப்பட்டாலும் அம்முகத்தின் ஒளிக்கு அத்தாமரை மலர் உவமானமாக எடுக்கப்படுகின்றதா? இல்லையே. இதனால் முகத்தின் குளிர்ச்சியினிமித்தம் தாமரை மலரை யுவமானமாகக் கூறுவது பொருந்தாதென்ப பேசுவாருண்டெனின், அவரிவரே. ஒரு ஸ்திரீக்கு உவமானஞ் சொல்ல வேண்டின் ஒவ்வொரு உறுப்புக்கும் ஒவ்வொரு உவமானஞ் சொல்லப்படு

கின்றது. ஒரு உவமானத்தில் எல்லா வறுப்புக்கும் அடங்கா. ஒவ்வொரு உறுப்புக்கும் பலபல வுவமானங்கள் சொல்லப்படுகின்றன. ஒரு கூந்தலுக்கே கறுத்த மேகம், கருமணல், பாச்சி, கூந்தற்பனை, கொன்றைக்காய், இருள், தோப்பு, வண்டுக் கூட்டம் இவ்வளவு பொருள்களும் உவமானமாகச் சொல்லப்படுகின்றன. இது ஒன்றினின்றும் தப்பித்துக்கொள்ள மற்றொன்றில் தாண்டுவதேமோ!

இவர் பிரமாணமாகக் கொண்டிருக்கும் சிவஞானபோதத்தின் உரை முதலியவற்றில் பிரபஞ்சமான வொரு பொருளுக்கு உவமானங் கூறுங்கால் ஒருஇடத்தில் இருளும், ஒருஇடத்தில் நீரிலேழுத்தும், ஒருஇடத்தில் கனவும், ஒரு இடத்தில் கானலரிடும், ஒரு இடத்தில் சுவரின் சித்திரமும், ஒரு இடத்தில் குயவனு வியற்றப்பட்ட குடமும், ஒரு இடத்தில் வித்தினின்று முண்டாகிய மரமும், ஒருஇடத்தில் காந்தத்தினு விழுக்கப்பட்ட ஊசியும், இன்னும் பிறவும் கூறப்படுகின்றனவே; ஜீவான்மாவின் மலத்துக்கு உவமானங் கூறுங்கால் ஒரு இடத்தில் செம்பின் காளிதமும், ஒரு இடத்தில் நீரினுப்பும், ஒரு இடத்தில் செல்லின் உமியும், ஒரு இடத்தில் இருளும், ஒரு இடத்தில் கடலுப்பும் இவ்வாறு பிறவும் கூறப்படுகின்றனவே; ஜீவான்மாவுக்கு உவமானங் கூறுங்கால் ஒரு இடத்தில் கடலின் நீரும், ஒரு இடத்தில் சாயைக்கு இடமான நீரும், ஒரு இடத்தில் செம்பும், ஒரு இடத்தில் செல்லும், ஒரு இடத்தில் கண்ணும், ஒரு இடத்தில் படிக்கும், ஒரு இடத்தில் நோயாளியும், ஒரு இடத்தில் ஆகாயமும், இவ்வாறு இன்னும் பிறவும் சொல்லப்படுகின்றனவே; சிவனுக்கு உவமானங் சொல்லுங்கால் ஒரு இடத்தில் கடலும், ஒரு இடத்தில் குயவனும், ஒரு இடத்தில் நீரின் சாயையும், ஒரு இடத்தில் அரசனும், ஒரு இடத்தில் ஆகாயமும், ஒரு இடத்தில் ரகவாசியும், ஒரு இடத்தில் காலமும், ஒரு இடத்தில் சூரியனும், ஒரு இடத்தில் வைத்தியனும், ஒரு இடத்தில் காந்தமும், இவ்வாறு பிறவும் கூறப்படுகின்றனவே. ஒன்றுக்கொன்றொவ்வா இவ்வுவமானங்களெல்லாம் கூறப்படுவது, ஒன்றின் தோஷத்தினின்றும் தப்பித்துக்கொள்ளத்தானே! ஒரு உவமானத்தையும் வேதாந்திகள் உறுதியாய்ப் பிடிக்கவில்லை யென்றாரே. இவர் மதந்தர் மாத்திரம் உறுதியாய்ப் பிடித்தனரா? இன்றே. வேதாந்திகளுடைய வாத முழுமையும் உவமானங்களால் நிறைந்ததென்று சொல்லிய இவர் மதத்தில் மாத்திரம் மேற்காட்டியவாறு பல வுவமானங்கள் சொல்லியிருத்தற்குக் காரணம் யாதோ? தாயுமானவர் உலகிற்கும் மாயைக்கும் உவமானங் கூறுங்கால் கானளிர், இந்நிரசாலம், கனவு, முயற்கோடி, ஆகாயத் தாமரை, பொய் யிருள், வெய்யில் மஞ்சள் முதலியவற்றைக் கூறுகின்றமையால் அவரும் ஒன்றினின்றும் தப்பித்துக்கொள்ளத்தான் பல வுவமானங்கள் கூறினார் போலும்!

இவர் முதலில் உவமானத்தின் பொது இலக்கணத்தைக் கற்கவேண்டும்; அதன் பின்னர் பல உவமானங்களினால் உவமேயத்தின் பல விசேஷங்கள் வெளியாகுமென்பதையு முணரவேண்டும்; அதன் பின்னர் அப்பிரத்தியட்சமான விஷயங்கள் உவமானத்தினுலன்றித் தெளிவாய் விளங்காவினவற் தெரிந்துகொள்ளவேண்டும்; அதன் பின்னர் இது எல்லோரும் சரியென அங்கேரிக்கத்தக்கதெனவும் அறிய வேண்டும்; அதன் பின்னர் இவர் கைக் கொண்ட மதமும் ஒத்துக்கொண்டதென்றுணரவேண்டும்; அதன் பின்னர் இவரும் இருளில் ஒளி, அந்தக்காணம், இந்நிரியம் முதலியவற்றை யுவமானமாக யெடுத்ததாய் ஞாபகப் படுத்திக்கொள்ளவேண்டும். இவற்றையுய்த்



துணர்வரையின் வேதாந்திகளால் கூறப்படும் யற்பல வுபமானங்கள் குற்றமெனக் கூறத் துணியார்! துணியார்!!

இவர் மதஸ்தர் உலகிற்குச் சிவன் நிமித்தகாரணனென்றும், மாயை முதற்காரணமென்றும், சிவ சத்தி துணைக்காரணமென்றும் கூறி, இத்தற்கு முறையே குயவனையும், மண்ணையும், தண்ட சக்கரங்களையும் உவமானமாகக் கூறுகின்றனர்; குயவன் உவமானத்தில் சிவனுக்கு வியாபகஞ் சித்திக்க வில்லையெனினின் அதற்குக் கடலைச் சொல்லுகின்றனர்; நிமித்த காரண னாகிய குயவன் தெரிவதுபோலப் பிரமம் விளங்கவில்லையெனினின், அப் போது நீர் கிழலை யுவமானமாகச் சொல்லுகின்றனர். இவ்வாறு எத்தனையோ உவமேயங்களுக்கு ஒன்றுக்கொன்றொவ்வா எத்தனையோ வுபமானங் களை மாறி மாறிச் சொல்லுகின்றனர். இவைக ளெல்லாம் ஒன்றி னின்றும் தப்பித்துக்கொள்ள மற்றொன்று சொல்லுவதாமோ? இதனால் இவர் உவமான விஷயத்திலுள்ள சாதாரண தருமத்தை யுணராதவரென்றும், குணத்தை யுஞ்ஞற்றமாகக் கிரகிப்பவரென்றும், தம்மதசித்தாந்தமும் தெரியாதவரென் றும், தாம் சொன்ன உவமானத்தின் பொருளையே உணரத் தகுதியற்றவரெ ன்றும் விளங்கினமை காண்க.

வாதஞ் செய்யும்பொழுது உவமானங்க ளில்லாமல் வெறும் உண்மை களையும் அதுமானங்களையும் கொண்டே செய்யவேண்டுமென மற்றொன்று கூறுகின்றாரே. இவ்வாறு இவர் மதம் கூறுகின்றதா? இவரேனும் இச்சமய த்தில் கூறினாரா? இவர் மதத்திலும் இவரிடத்திலுமுள்ள குற்றங்களை முத லில் பரிகரித்துக்கொண்டல்லவா யிறகு வேதாந்தியின் மீது குற்றம் கூற வரவேண்டுமோ? உவமானங்களில்லாமல் உவமேயத்தின் உண்மை விளங்கு மானால் ஆஸ்திகர் நாஸ்திகர்களெல்லாரும் உவமானங்களைக் கையாளுவ தேனோ? கடவுள் கண்ணுக்குப் புலப்படவில்லையெனினின் அதற்கு ஆஸ்தி கர் வீடு, குட முதலிய பொருள்களைக் காட்டி வெற்றினுக்குக் கர்த்தாக்கள் புலப்படாமற் போயினும் அவர்கள் உளரென்று கொள்வதுபோல, இவ்வகை கர்த்தா வெருவன் உளனெனக் கூறுகின்றார்கள். நாஸ்திகர் சரீரத்தை த் தவிர உயிர் வேறே யில்லை யென்பதற்கு வெற்றிலை பாக்கு சுன்னங்க ளாலாய சிவப்புகிறத்தையும், கடியாரத்தின் ஒட்டத்தையும், இவைபோன்று பிறவற்றையும் உவமானமாகக் கூறுகின்றார்களென்பதை இவர் அறிந் திலாரா? எது அப்பிரத்தியட்சப் பொருளோ அதற்கு அவசியம் உவமானஞ் சொல்லியே நிரூபிக்கவேண்டுமே. உவமான மில்லாமல் உவமேயத்தின் உண்மை பொருவனுக்கு விளங்கும் பட்சத்தில் அவன் உவமானத்தைக் கவனியாமல் உவமேயத்தை மரத்திங் கவனித்துக் கொள்ளலாம். இத் தகையர் எவரோ ஒருவரிருவ ரிருக்கக்கூடும். அவர் நிமித்தம் மற்றவர்க் குபயோகப்படும் உவமானத்தை வேதாந்தம் சொல்லா நிரூபித்து நியாய மன்று. உவமானத்தைச் சொல்லாமல் உவமேயத்தைத் தெரிந்துகொள்ப வர் இரண் டொருவ ரிருக்கக் கூடுமாயினும் இவர் அவரி லொருவ ரன்று; ஏனெனின் இவரும் உவமானத்தைச் சொல்லி யிருக்கின்றமையானும், உவ மானஞ் சொல்லியும் விளங்காது இவர் ஆக்கூபஞ் செய்கின்றமையானு மென்க. வெறுமுண்மைகளினாலேயே பொருள் சித்திப்பதாயின் உவமான னால்களிருத்தல் அநாவசியகமாம்.

உவமானங்க ளில்லாமல் வெறும் உண்மைகளையும் அதுமானங்களையும் கொண்டே வாதஞ் செய்யவேண்டுமெனப் பூர்வபட்சியார் சொல்வதினால்

உவமானங்களைவிட்டு அதுமானத்தை மாதிரம் ஒத்துக்கொண்டதா யாகின்றது. உவமானமின்றி அதுமானம் எப்படிச் சித்திக்கும்? அதுமானத்திற்குப் பிரதிஞ்ஞை, ஏது, திருட்டாந்தங்களாகிய மூன்று அவயவங்கள் அத்தியாவசியமாய் வேண்டற்பாலன. இம்மூன்று யுகை யுடைத்து என்பது பிரதிஞ்ஞை, யுகையுடைமையா லென்பது ஏது, யாது யாது யுகையுடைத்து அது அது தீ யுடைத்து மடைப்பளிபோலென்பது திருட்டாந்தம். இவ்வதுமானத்திலுள்ள உவமைக்குரிய வறுப்புக்கள் நான்கின் அடைவு முறையே வருமாறு:—

மடைப்புள்ளித் தீ உவமானம், மலைத் தீ உவமேயம், போல என்பது உவமை யுருபு, யுகையுடைப்பைச் சாதாரண தருமம்.

இதனால் அதுமானத்தில் உவமானம் அடங்கி யிருத்தலைப் பெற்றதும், இங்ஙனமாக உவமானத்தை விட்டு அதுமானத்தை மாதிரங் கொள்ள வேண்டுமென்று இவர் கூறுவது தலையிலுலாது மனிதன திலக்கணத்தைச் சுரியாய்ச்சொல்லவேண்டு மென்பதற் கினாமாம்.

வேதாந்த ஸூல்கள் ஒன்றுக் கொன்று வேறுபட்ட பல வுவமானங்கள் கூறுதற்குத் தக்கநியாயங்க ளிருக்கின்றன. அதன் உண்மை விளங்குதற்கு அதனைத் தத்துவவாதத்தி லிருந் தெடுத்த இவ்விடத்திற் காட்டுகின்றோம்.

### தத்துவவாதம்.

“உலகமொன்றேயுள்ளது, அது அழிவதில்லையென்னும் மாணக்கனைகோக்கி, உலகம் காரியமேயன்றிக் காரணமில்லவென்றும், காரணமாவது எங்கும் பரிபூரணமான பரவஸ்துவேயென்றும் தாயினிடத்துப் பிள்ளை எப்படிப் பிறந்ததோ, அப்படியே பரவஸ்துவின் கண் உலகு உதித்தது என்றும் ஆசிரியர் கூற, மேலே மாணக்கனுக்கும் ஆசிரியர்க்கும் நடக்கும் சம்பாஷணையாவது:—

மாணக்கன்: தாயினிடத்துப் பிள்ளை பிறந்ததுபோல் பரவஸ்துவின் கண் உலகுதிக்குமாயின் தாய் வேறு பொருள், பிள்ளை வேறுபொருள்; அன்றி இரண்டும் கண்டப்பொருள்கள். இவ்வுவமானப் பிரகாரமுலமேயத்தைப் பார்ப்போமானால் பரவஸ்துவும் கண்டப்பொருள், உலகமும் கண்டப்பொருள்களாகின்றன. இது பரவஸ்து பரிபூரணமென்றுரைத்ததற்கு விரோதமாகின்றதே.

ஆசிரியன்: உலகமேபொருளென்றும் அதற்குக் காரணம்பிரிதொருபொருளில்லை யென்றும் கூறும். சித்தார்த்தத்தை மறுக்க வேண்டி இதற்குமேல் பொருளொன் றுண்டெனத் தாய் பிள்ளை யுவமானங் கூறினதேயன்றி அதுவேசித்தார்த்தமன்று. பிள்ளைப் பால் தயிராவதுபோல் பரிணமபக்ஷமாம். தாயும் பிள்ளையும் வேறான மையினால் உண்டாகும் அபரிபூரணதோஷம் பாலே தயிராவதான பரிணமபக்ஷத்தினால் இல்லை. இவ்வுவமானத்திற்கு உவமேயம் பரவஸ்துவே உலகமாம்.

மாணக்கன்: ஆசிரியரே! நீருரைத்த தோஷமில்லாவிடினும் வேறு பொருள் தோஷ முண்டாகிறது. அஃதியாதெனின் பாலே தயிராவதில் பால் கெட்டுத் தயிராகின்ற தென்பதாம். இவ்வுவமானப்படி பரம் கெட்டு உலகாகின்றது. அதனோ டொழிய வில்லை. பால் கெட்டுத் தயிரானால் தயிர் தயிராகவே யிராது; அதுவுங்கெட்டு

வேறும், அதுவுங்கெட்டுப் பிறிதொன்றுமாகி, முடிவில் இன்ன நிலைமைத்தென் றுரைக்க இயலாமற்போம். அங்ஙனமே பரம் கெட்டு உலகாகி, அதுவுங் கெட்டு வேறாகி, அதுவுங் கெட்டு மற்றொன்றுகி, சுற்றில் இன்ன நிலைமைத்தென்று கூற முடியா மற்போம்.

**ஆசிரியர்:** அஃதுண்மைதான். நாம் அபரிபூரணதோஷம் வராமற்பொரு ட்டும், இரண்டிபொருள்களல்லவென்பதற்கும் பால் தயிரென் னும் உவமானங் கூறினதேயன்றி அதுவே சித்தார்த்த மாக வன்று. பின்னை மண் கடம்போல் காரண காரிய பகஷமாம். மண்கெடாமல் கடமாவதுபோல் பரவஸ்து கெடாமல் உலகா கின்றது.

**மாணக்கன்:** இதிலும் தோஷ மில்லாது போக வில்லை. மண் விகாரப்பட்ட ன்றோ கடமாகின்றது? அங்ஙனமே பரம் விகாரப்பட்டன் றோ உலகாகவேண்டும்? நிர்விகாரமான பரத்துக்கு, விகாரத்துவங் கற்பிப்பது நியாயமன்றே.

**ஆசிரியர்:** உண்மைதான். பால்கெட்டுத் தயிராவதுபோல் மண் கெட்டுக் கடமாவ தில்லை. யென்பதற்கும், தயிர் மீண்டும் பாலாகாமற் போவதுபோலன்றிக் கடம் மீண்டும் மண்ணாகுமென்பதற்கும் இவ்வவமானமேயன்றி மற்றப்படியன்று. இனி விகாரப்பட்டாத் துவமான முரைக்கின்றோம். அஃதாவது சூரியனும் பிரதிபிம்ப சூரியனும்போல, சூரியன்விகாரப்பட்டாமல் எப்படிப் பிரதிபிம்பி க்கின்றாளு அப்படியே பரமும் விகாரப்பட்டாமல் பிரதிபிம்பி க்கின்றது.

**மாணக்கன்:** இதிலும், சங்கையில்காமற்போகவில்லை. பிம்பப்பொருள் பிரதி பிம்பிக்கிறதற்கு ஆதார மொன்று வேண்டும். சூரியன் பிரதி பிம்பிப்பதற்கு ஜலம் எப்படி ஆதாரமோ, அப்படியே பரம்பொ ருள் பிரதி பிம்பிப்பதற்கு ஆதார மொன்று வேண்டும். எது மற்றொரு ஆதாரத்தில் பிரதிபிம்பிக்கின்றதோ, அது அபரி பூரணப் பொருளா யிருக்கவேண்டுமேயன்றி, ஓர்போதும் பரி பூரணப் பொருளாகாது. ஜலத்தில் பிரதிபிம்பிக்கும் சூரியனும், கண்ணாடியிற் பிரதிபிம்பிக்கும் நமது முகமும் பரிபூரணப் பொருளாமா? சூரியனும் நமது முகமும் ஒரு இடத்திலும், ஜல மும் கண்ணாடியும் பிறிதொரு இடத்திலும் இருக்கின்றமையால், பிம்பப் பிரதி பிம்ப வவமானம் அபரிபூரணப் பொருளுக்கே பொருந்துமென்றவாறாயிற்று. இவ்வவமானப் பிரகாரம் பரம் அபரிபூரணப் பொருளாகின்றது.

**ஆசிரியர்:** பிம்பப் பிரதிபிம்ப திருஷ்டாந்தம் பரவஸ்து விகாரப்படுவ தில்லை யென்பதற்கு மாத்திரமே. இனி அபரிபூரணதோஷ மில் லாமைக்கு வேறு திருஷ்டாந்த முரைக்கின்றோம். அது கயி ற்றிற்பாம்பும், கிளிஞ்சலில் வெள்ளியும் எப்படித் தோற்ற மோ, அப்படியே பரத்தினிடத்துச் சிற்சுடமான வுலகு தோற்ற மேயாம்.

மாணக்கன்: இதிலும் வினா நிகழ்கின்றது. கயிற்றைத்தவிரப் பரம்பு இல்லை யெனத் தெளியின் பின்னர்ப் பரம்பு தோற்றுவதில்லை. உலகு காரணத்தையன்றி யில்லையென்றுணரின்மீண்டும் தோற்று கின்றது. மண்ணையன்றிக்கடமென்னும் பொருள் இன்றென ஆய்ந்தறியினும் பெயர்த்தும் தோற்றுவதைப் பார்க்கின்றோ மன்றி?

ஆசிரியர்: உலகம் பொருளல்லவென்பதற்கு மாத்திரம் கயிற்றிற் பரம்பும் கிளிக்சலின்கண் வெள்ளியும் திருஷ்டாந்தமேயன்றி முற்று மல்ல. இனி அத்தோஷமும் வாராமற்பரிகரிக்கின்றோம். அஃ கியாதெனின் கானனீராம். கானலையன்றி நீர் முக்காலத்து மின்மெனத் துணியினும் மீண்டும் தோற்றிக்கொண்டே யிருக்கின்றது. அதுபோல் உலகம் அசத்தெனத் துணியினும் தோற்றிக்கொண்டே தானிருக்கும்.

மாணக்கன்: கானலினிடத்து நீரில்லையென்று தெளிந்தபின்னர்த் தோற்றி னும் அது அதுபவத்திற்கு வருவ தில்லை; அஃதாவது நீரை அருந்த வுதவவ தில்லை. உலகோடாவ்வாறன்று; சத்த ஸ்பரிசு ரூப ரச கந்தங்கள் அதுபவிக்கப்படுகின்றன; ஆகலின் இத்திரு ஷ்டாந்தம் பொருத்தமுறாது.

ஆசிரியர்: உலகம் அசத்தென் றுணரின்மும் பெயர்த்தும் தோற்றும். என் பதுவரையினு மாத்திரம் கானனீர் திருஷ்டாந்தமாம். மற்றப் படி அதுபவமாகின்றதைப்பற்றி வேறு திருஷ்டாந்தம் கூறு வோம்: அஃதாவது சந்நிபாததோஷத்திற் காணும் உலகும்; சொப்பனவுலகும், பிறவும் போலுமாம். சந்நிபாததோஷ முத வியவற்றார் காணும் உலகு தோற்றமேனும் அனுபவத்தோடுங் கூடிய தோற்றமாம்.

இதனால் வேறு வேறு உவமானங்கள் சொல்லியதற்குச் சமாதானம் விளங்கியது."

திருப்போரூர்ச் சிதம்பர சுவாமிகளும் நெஞ்சவிடு துதில் இவ்வாறு கூறியிருக்கின்றனர். அதுவும் வருமாறு:—

திருப்போரூர்ச் சிதம்பரசுவாமிகள் தமது ஆசிரியர்  
துமாரதேவரீபேரில் இயற்றிய நெஞ்சவிடுதோது.

சுகசொரூபம் (இஅ)

ஒன்றென்றேசொன்னால் உலகமேதென்றிடவே  
நின்றபழுதையிடை நீளாவம் - மன்ற (இக)

உதிக்குமாற்பொருளி லுண்டாமென்றோத  
விதித்தபழுதை விளங்கின் - மதித்தபாம் (கௌ)

பேருமதுபோ வெழிற்சிவங்கண்டும் முலக  
மோகாதிதோன்ற லெனையென்ன - மோகமறக் (கக)

கானலினீரில்லையெனக்கண்டுநீர்தோன்றுதல்போல்  
சனமில்பொய்யாததோற்று மென்றிசைப்ப - வான (கஉ)

பழுவையினிற் பார்ப்பும் பகர்ச்சான்றும்  
எழுமோதகையா யிவைதாங் - குழுமியே (கக)

நானாவாயேர்ப்பொருளில் நண்ணுவதே தென்றிசைப்ப  
ஆனதபொன்மண்ணி லர்பரண - நாநு (கசு)

கடமாதிகேதோன்றுமொருகாரணம்போற்றோற்றுந்  
திடமாநீகாணென்று செப்பத் - திடவான் (கரு)

ஒருவன் றொழிலர் லுளவாயிவைதாம்  
மருவுமிவையாவரால்வந்த - துரைபெனவே (கக)

விண்ணினிடைப்பீலி வெயிற்குஞ்சுந்தோன்றுவபோல்  
நண்ணுமெனவே நயந்துரைப்ப - எண்ணுமவை (கௌ)

பற்பலவானாலும் பகருருவொன்றாயிவைதார்  
துப்புடைகாணுவருவாய்த் தோற்றுவதென் - செப்புகெனத் (கௌ)

கார்தருவமானகர்போற் காணெனவேயந்நகர்தான்  
போர்தவிவகார மின்றாப்பொய்யுரகும் - ஏயந்த (கக)

இவற்றுள்விவகார மேய்வீதெவனென்னக்  
கவற்றுள்கனவுவிவகாரம் - நவிறுதல்போல் (எ௦)

ஆமென்றுரைப்ப அதுநினைவினவாதனையார்  
தோழுறுபொய்வாதனைதானுறுத்தாய - சேழ்ப் (எக)

பொருட்கேதெனவந்தப் பூரணத்திற்கோன்றுந்  
தருக்காநினைவாருந் தானென் - றுரைப்ப (எஉ)

அதற்குநினைவெழுமோ யாதென்றுகேட்பக்  
கதித்தகனலிலை கண்டாய் - இதைப்பொய்யென் (எக)

றுன்னாகேட்டி யுளஞ்சற்றைசந்தக்கால்  
முன்னம்பரமுயிர்கண் மொய்த்தெழுந்த - மன்னு (எச)

உலகமிவைதோன்றும் உளமிறந்தாலிந்தக்  
கலகமெலாம்பொய்யாய்க் கனதை - யிலகியதோர் (எடு)

மெய்யொன்றையாகு மிளிருமுளத்துருவம்  
நையர்வுருவமொடு நாமமாம் - பொய்யுளந்தான் (எக)

உன்னினைவுதிதென்றே பூசத்தானேக்குமிடத்  
தந்நினைவுநாமவுருவாருந்காரண் - அந்நினைவு (எஎ)

கோடிகணத்திற் குதித்தெழலாலிவ்வுரு  
நாடற்கருவுருவ நாமமாய்ப் - பீடுபெறத் (எஅ)

தோற்றுநினைவைத்துணித்தாற்கற்செற்சகமே  
மாற்றற்கரிதாய் வயங்கலுறுஞ் - காற்றுமிதால் (எக)

உள்ளமேயிவ்வுலகாம் இவ்வுலகேயுள்ளமாம்  
உள்ளமலாதேயுலக மொன்றில்லை - யுள்ளே (அ௦)

மதுரந்தருஞ்சாத்தன் வன்கோயின்முன்னே  
சதுரங்கமாபலமாத் தங்குந் - குகிறைகரி (அக)



தேராளனும்பெயருஞ் செப்பியபேர்கொன்னருவும்.

தேரதுபெய்யென்று நீக்கியே = தேருமிடத்

(அஉ)

துற்றிடுமுக்காலத்தும் உள்ளமண்ணேமற்றெல்லாம்.

வெற்றவெறும்பொய்யாய்விடுமெவபேர் = சொற்ற

(அக)

பெயருருவமானவெல்லாம் பேணுதரீக்கிற்

செயிற்றுசித்தொன்றே திகழும்.

(அச)

உவமானத்திலுள்ள அம்சமெல்லாம் உவமேயத்திலும் இருப்பின் இங்குக் கூறும் முடிபை அங்கேன் கூறப்படா தென்று கேட்பாரேல், அதற்கு வேதாந்தி என்ன விடை பகர்கின்றான்?

என்று வினவிய பூர்வபட்சியார்க்கு உவமானத்திலுள்ள அம்சமெல்லாம் உவமேயத்தி லிராவென்றும் அவ்வாறிருக்கவேண்டுமென்று வினவவது உவமான விலக்கணம். தெரியாதார் கூற்றென்றும் வேதாந்தி விடை பகர்வான். உவமானத்திலுள்ள கூறுகளில் உவமேயத்தி விருத்தல் வினை, பயன், மெய், உரு என்பவையாம். இவற்றில் ஒன்று மிருக்கலாம்; ஒன்றுக்கு மேற்பட்டு மிருக்கலாம். இவ்வாறன்றி யாவும் மிருக்கவேண்டுமென்னும் நியமமின்று. இது பற்றியன்றி “இயம்பி மூவமான மெலா மேகதேசம்” என ஞானவாசிட்டன் கூற்றா?

### பரப்ரம்மத்தின் பேதத்தன்மை.

பரப்ரம்மத்தினிடத்தில் தோற்றல்மாத்திரமா யுள்ள பேதத்தன்மை (நீ மென்றும் நானென்றும் நாயென்றும்) காலதேச நிமித்த மென்னும் வலைவழியாய்க் கடவுளைக் காண்பதால் நிகழ்வது என்று தான் பதில் சொல்லுகின்றான். அவனைக் காண்பதாலா? பேஷ்! எப்பொழுது? யாரால்? பேதத் தன்மை நிகழ்வதன் முன்னரே அவனைக் காண்பது என்பதும், இம்மாயை யென்பதும் எப்படிச் சம்பாவிதம்?

என்று வினவியதற்கு விடை வருமாறு:—

பரம்மத்தினிடத்தில் பேதத்தன்மை யுண்டென்றும், அது தோற்றல் மாத்திரமா யுள்ளதென்றும் கூறி, அப்பேதத் தன்மையும் தன்மை முன்னிலை படர்க்கையாகிக் காலதேச நிமித்தத்தால் காணப்படுகின்றதென்றும் பிரமத்தை அவ்வாறு காண்பதால் தான் உண்டாகின்றதென்றும் வேதாந்தி கூறுவதாய்ச் சொல்வதில் குற்ற மென்று மிலலை. இவ்விஷயத்தை யாவர்க்கும் அனுபவமுள்ள ஒரு திருட்டாந்தத்தால் விளக்கிக் காட்டிப் பூர்வபட்சியாரது சங்கையை நிவர்த்தி செய்வாம். ஒரு மனத்தினின்றும் தோன்றிய சொப்பன வுலகு பல பேதப்பொருளாய் இருப்பதோடு பொய்த் தோற்றமாயும், நான் நீ நாயெனத் தன்மை முன்னிலை படர்க்கையாயும் இருப்பது எவாக்குமே அனுபவம். இவ்வளவும் காலதேச நிமித்தமின்றி நிகழ்வதில்லை. இதற்கு முதற் காரணமான மனதைத்தான் சொப்பன ஜீவர்கள் பேதமாயும் தன்மை முன்னிலை படர்க்கையாயும் அறிகின்றார்கள். கயிறு அரவாய்த் தோன்றுங்கால் கயிற்றைத்தானே அரவாய் அறியவேண்டும். கயிற்றைத் திரிபாய்க் காண்பதால் அரவு நிகழ்வதுபோல மனத்தைத் திரிபாய்க் காண்பதால் சொப்பன வுலகு நிகழ்கின்றது. மனோஸ்தானத்தில் பிரமமும், தோற்

மல்மாத்திரமாயுள்ள சொப்பன் பேதப் பொருள்கள் ஸ்தானத்தில் தோற்  
மல்மாத்திரையாயுள்ள சாக்கிர பேதப் பொருள்களுமாம். சொப்பன் தன்  
நான் நீ நாய் ஸ்தானத்தில் சாக்கிர நான் நீ நாய்கள். சொப்பன் தால் தேச  
நியித்த வலை ஸ்தானத்தில் சாக்கிர காலதேசநியித்த வலை. அவனைக் காண்ப  
தாலா இப்பேதங்கள் உண்டாகின்றன வென்கின்றார். ஆம் என்கின்றோம்.  
காண்பதாலா என்பதை எப்படிச் காண்பது என் ஒருகேள்வி போட்டுக்  
கொண்டு திரிபாய்ச் காண்பது என வுத்தரஞ் சொல்லிக்கொண்டால் சரி  
யாய்ப் போம். எவ்வளமெனின் கயிற்றைத் திரிபாய்ச் கண்டால் தலை வால்  
முதலிய பேதங்களுள்ள அரவு தோற்றி அது காரணமாகக் கயிறு அரவென்  
அறியப்படுகின்றது. கயிற்றைத் திரிபாய் அரவெனக் காண்பதுபோல் மன்  
தைத் திரிபாய்ச் சொப்பன் உலகாகக் காண்கின்றார்கள்; இப்படியே பிரம்  
த்தைத் திரிபாய் உலகெனக் காண்கின்றார்கள். எப்பொழுது என்ற கேள்வி  
க்கு உத்தரம்பிரம்மம் கற்பிதமாய்த் திரிந்து உலகாருங்காலத்தி லென்பதாம்.  
கயிறு கற்பிதமாய் அரவாருங் காலத்தும் மனம் கற்பிதமாய் உலகாருங் கால  
த்தும் என்பது உவமானம். இருட்டிக்குமுன் பிரகிருதியி லமுந்தி யிருந்த  
(அவித்தியா சம்பந்தமுள்ள) ஜீவர்கள் அவித்தையி லிருந்து நீங்கி முத்தி  
யடையுமாறு தனுகரணங்களைக் கொடுத்தது ஈசரசத்தியாகவின், யாரால்  
என்ற கேள்விக்கு ஷை ஈசர சத்தியரால் என் உத்தரமளிக்கின்றாம். பேதத்  
தன்மை நிகழ்வதன் முன்னரே அவனைக் காண்பது என்பதும், மாயை  
யென்பதும் எப்படிச் சம்பாவிதமாகும் என்றதற்கு விடை யளிப்பாம்: பேத  
த்தன்மை நிகழ்வதற்கு முன்னர் பிரம்மத்தைச் காண்பதென்ப தின்று.  
சொப்பன் வுலகிற் றேன்றும் ஜீவர்கள் அச்சொப்பமன் வுலகு தோன்றுமுன்  
னர்த் திரிபாக் மனத்தை யறிய முடியாமைபோலாமென்க. மாயையென்  
பது ஓர்வித சத்தி, அதினும் பின்னாசத்தி, அதினும் பொய்ச்சத்தி. ஆகவின்  
அஃதுண்மையன்று. பொய் யென்பதனாலேயே மலடி மகன்போல் சொல்ல  
ப்பட்டாது. உள்துபோற் றேன்றி விசர்ணைத் தெளிவில் இல்லாமற்  
போதலாம். இது பற்றியே

சர்வசாரோபநிஷத்தானது

“இவ்வாறு சத்துமல்ல, அசத்துமல்ல, சதசத்துமல்ல, அநிர்வசனீயம்”

என்று கூறிற்று. இவ் வநிர்வசனீயத்தின் நன்மையை உவமான வாயி  
லாக நிரூபிப்பாம்.

கயிற்றிற் காணப்படும் அரவு சத்தா அசத்தா சதசத்தா வென்றுவிசாரி  
ப்புழி மூன்று மல்லாத அநிர்வசனீயமென் றேற்படும். எவ்வள மெனின்  
அரவு சத்தானால் தெளிந்தபோதும் இருத்தல் வேண்டும். இல்லா திருத்தல்  
காட்டிப் பிரமாணம். அசத்ததெனில் அசத்தேன்ப தில்லையென்ப பொருள்  
பதெல்லாம் மலடிபுத்திரீணப்போல் தோன்றும் விருத்தல்வேண்டும். தோற்றி  
க்கொண்டு நெக்கம் பயம். இவற்றை யுண்டாக்குவதால் இல்லா யென்றுஞ்  
சொல்லப்பட்டாது. இவ்விரண்டிலும் இவ்விதக் குற்றம் நிகழ்வதால் சதசத்  
தென்று சொல்லலாமெனின் அப்போது மேலே காட்டிய இருவகைக் குற்ற  
ங்களும் உண்டாம். அன்றி நேர் மாறான இருவிதக் குணங்கள் ஒரு பொரு  
ளினிடத்து நிகழ்தல் அசம்பாவிதம். சத்து, அசத்து, சதசத்து ஆகிய இம்  
மூன்றினிடத்தும் இவ்விதத் தோஷ மிருப்பதால் சதசத் விலட்சண அநிர்  
வசனீயமென்று சொல்வது நியாயமாகும். மாயை யென்பதும் எப்படிச்  
சம்பாவிதம்? என்னும் வினாவுக்கு விடை காரியப்பொரு ளுண்டாதற் கியை  
ந்த சத்தி காரணத்தின்கண் சம்பாவிதமாதல்போலவென்றற்கு.

நீயும் நானும் ஒருவர் மற் றொருவரையும் பிரமத்தையும் மாயை வயப்பட்டுப் பார்ப்பது என்பது ஏற்படு முன்னரே, அந்தப் பிரமம் நீ, நான், மற்ற ஜகத்துகள் என்னும் பேதத் தன்மை நிகழ்ந்திருத்தல் வேண்டும்.

என்பது சித்தார்த்த தீபிகையாரது பின்னொரு ஆசங்கை. பார்ப்பது என்பது ஏற்படு முன்னர்ப் பலவாகக் கண்டமார்த்தன்மை நிகழவேண்டிய ஆவசியக மின்று. இந்திரசாலத்தால் பல பொருள் தோன்றுதற்கு முன்னர் அப் பொருள்களுக்குக் காரண சத்தியின்கண் பலவாத் வின்று; சொப்பன வுலகப் பொருள் தோன்றுதற்கு முன்னர் அதாவது மனமாத் திரமாய் நிற்குங்காலத்தும் பலவாத் வின்று; கடாதித் தோன்றுதற்கு முன் மண்ணென்றே யிருப்பது கண்கூடு; விருட்சம் உண்டாதற்குமுன் வித்துப் பலவா யிருத்தலைக் கண்டார் உண்டுகொளோ? இவ்வவமானங்களின் பிரகாரம் பலவாதற்கு முன் பிரமம் ஒன்றுமாத் திர மிருந்ததென்க. காரணத்தில் ஒன்றாயும், காரியத்தில் பலவாயு மிருத்தல் எப்பொருளுக்கும் இயற்கை யாகவின் இவரது வினா அறியாவினா வென்பதாம்.

**மாயை முன்னும்பின் னும் நிகழ்வது.**

பிரமம் சீயாகவும் தானாகவும் பிராணியாகவும் ஆதற்கு முன்னரா, பின்னரா மாயை நிகழ்வது?

என்பதும் ஓராசங்கை. பிரமம் சீயாகவும், தானாகவும், பிராணியாகவும் ஆவது ஒரு வாழைக்காய். பல துண்டுகளாதல்போல வைத்துக்கொண்டார் போலும். அதனால்தான் இவர்க்கு இவ்வித விபரீத முண்டாய்விட்டதாகும். பிரமம் பலவாய் அதாவது விவர்த்தப் பொருளாய் ஆதற்கு முன்னருந்தான், பின்னருந்தான் மாயை நிகழ்வது.

மண்ணி விருக்குங் கட்சுத்தி கடமுண்டான் பிறகும், உண்டாதற்கு முன்னு மிருப்பதுபோலும், கயிறு அரவாய் ஆதற் கியைந்த சத்தி கயிறு யிருக்குங் காலத்தும் அரவாய் ஆன பின்னரும் இருக்கின்றமையோலும் உலகான பின்னரும் உலகாதற்கு முன்னரும் பிரமத்தின்கண் மாயை யிருக்கின்றதென்றறியக்கடவர்.

**பிரமம் ஒன்றும், ஈச ஜீவர்கள்வேறும்.**

ஆத்தமா, மாயை என்கிற த்வைதம் முடிவாய் எஞ்சி நிற்கும்; ஆனால் மாயை யென்பது பொய் யாகையால் அத்வைதத்திற்குப் பாதக மில்லை என்ற பிறமவாதினியார் சொல்லியதாகச் சொல்லி, அதன்பேரில் இச் சித்தார்த்தியார்

நீயும் நானும் மற்றவர்களும் இதுவரையில் மாயைக் குட்பட்டிருந் றோமென் றுகின்றது. நாம் இருந்தோமா? இல்லையா? அதுவும் உண்மையோ? அல்லது அதுகூட ஒரு மருளோ? கடவுள் மனிதனாகவும் ஸ்திரீயாகவும் மற்றப் பிராணிகளாகவும் திரிவது மெய்யோ? பொய்யோ? மெய்யாயின் இவ்விதத் திரிபு எங்ஙனங் கூடும்? என்ற வினா வினவற்பாலதா? அல்லவா? மெய் யல்லவாயின் பூரண மனிதர்களும் அபூரண மனிதர்களும் உளரென்றும்



முற் கூறப்பட்டவர்களுக்கு உதாரணமாக யுள்ளவர் பூஜ்ஜியர்களாயுள்ள கிறிஸ்து, புத்தன், கிருஷ்ணன் இவர்களைப் போன்றவரென்றும், பிற கூறப்பட்டவர்களுக்கு உதாரணமாக யிருப்பவர் முன் சொன்னவர்களைப் பூஜிக்கும் மனிதர்களாகிய நாமென்றும் வேறோரிடத்தில் கழறிய தென்னையோ?

என்றார்.

இதில் முற் பாகத்திற்கு முன்பே சமாதானம் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது. பிற பாகத்திற்கு மாதிரி இவ்விடத்தில் சொல்லுவாம். கிருஷ்ணன் பூஜ்ஜியரென்றும் அதிஷ்டானசொருமாய்ப் பூரணரென்றும், சர்வஞ்ஞத்துவாதி குணங்களுள்ளவரென்றும், சுத்த சத்துவ மாயா சம்பந்த முன்னவரென்றும், சகவர அவதாரமென்றும், கூறுகின்றன பகவத்கதை முதலிய நூல்கள். அப்படிப்பட்ட கிருஷ்ணனை மலின சத்துவ அவதித்தியாசம்பந்தமும், கிருஞ்ஞத்துவமுமுள்ள ஜீவர்கள் வணங்குவது நியாயமேயாம். அதிஷ்டானப் பிரமம் ஒன்றாயினும் ஆரோபித் சச ஜீவர்கள் வேறுதான். இரும்பு ஒன்றாயினும் ஆயுதங்கள் பலவர் யிருப்பதுபோலும், மனம் ஒன்றாயினும் சொப்பனப் பொருள்கள் பலவாயிருப்பதுபோலும். இரும்பு ஒன்றாயினும் கடியாரத்தின் ஸ்பிரிங்குக்கும் கட்டைப்பாறைக்கும், மனம் ஒன்றாயினும் சொப்பன ராஜனுக்கும் தோட்டிக்கும் வித்தியாசமும் பூஜ்ஜியத்தை பூஜ்ஜியதையில்லாமையும் இருப்பனபோன்று பிரமம் ஒன்றாயினும் சச ஜீவர்களுள் பேதமும், பூஜ்ஜியதை பூஜ்ஜியதை யில்லாமையுமுள் வெண்பதாம். குரு சீடர்கள் மானிடர்களாயினும் குரு பூஜ்ஜியதை யுள்ளவரும், சீடன் பூஜ்ஜியதை யில்லாதவனுமாம். ஞானியும் அஞ்ஞானியும் மனிதர்களாயினும் ஞானி யெல்லோராலும் பூஜிக்கப்படுகிறான்; அஞ்ஞானி அவ்வாறு பூஜிக்கப்படவில்லை. அணிமாகி சித்திகளைப்பெற்றுச் சாபாதுக்கிரகம் புரியும் யோகியும், ஸுற்றவனும் மனிதர்களாயினும் இருவரும் ஒருதன்மையரெனச் சொல்லலாமோ?

இலக்கணைவகையால்பொருள்கொள்ளவேண்டும்.

கடவுள் தனது பிரதிபிம்பங்களின் துவாரா தன்னை யறியவும் பார்க்கவும் அனுபவிக்கவும் விரும்புகிறார் என்று பிரமவாதினியார் சொல்லியதாகச் சொல்லி, அதன்பேரில் (ஏன், என்னத்திற்காக என்று கூறப்படவில்லை.) இதைத் தவிர வேறு விதமாகத் தன்னை அறியவும் பார்க்கவும் ஒண்ணாதாரகனின், இப்பூமியிலுள்ளநாம் கண்ணாடியினுலன்றி வேறு விதமாக நம்மைப் பார்க்க வொண்ணாத தன்மைபோலாம்.

என ஒரு ஆசங்கை செய்கின்றார். அரவு கற்பிதம், சுயிறு யதார்த்தம். கற்பிதத்திற்கும் யதார்த்தத்திற்கும் பொருள் ஒன்றுதான். ஒரே பொருள் கற்பிதத்தில் அரவாகவும், யதார்த்தத்தில் சுயிறுக்கவும் இருத்தல்போல ஒரே பொருள் பிரதிபிம்பத்தில் கற்பித ஜீவனாகவும் பிம்பத்தில் யதார்த்தப் பிரமமாகவும் இருக்கின்றது. சுயிறு வெளிப்படுதல் அரவின் வாயிலாகவாதல் போலப் பிரமம் வெளிப்படுதல் ஜீவன் வாயிலாகவேண்க. வெளிப்படுதலே யறிதலாகவும் பார்த்தலாகவும் அனுபவிக்கப்படுதலாகவுங் கொள்ள வேண்டும். அவன் முகமே அவனைத் திருடனெனச் சொல்லுகின்றது என்னில்

அவன் முகம் யதார்த்தத்தில் சொல்லுகிறதில்லை; விளங்குதலே சொல்லுதலாக இலக்கண வகைபால் பொருள் கொள்ளப்படுகின்றது. புனைவண்டி போகும்கால் இதோ மதுரை ஸ்டேஷன் வந்து விட்டது என்றால் ஸ்டேஷன் வருவதில்லை; காணாதலேயே வந்துவிட்டதென்று இலக்கண வகையாற் பொருள் கொள்ளவேண்டும். அவ்வாறே யுவமேயத்திற் கொண்டால் சரியாய்ப்போம், விரும்புகிறார் என்பதற்கும் அவ்வாறே பொருள் கொள்ளவேண்டும். எந்நன்மெனின் மதுரை ஸ்டேஷனுக்குப்போவார், தொழிலை ஸ்டேஷன்பேரிலேற்றி ஸ்டேஷன் வந்துவிட்டதென்று சொல்வதுபோல் ஜீவன் பிரமத்தை யடைவதிரும்புந்தொழிலைப் பிரமத்தின்பேரில் ஏற்றிச் சொல்லப்படுகின்றது. கிணறு தோண்மெபோது மேலேயிருப்பவர்கள் ஜலம் வந்துவிட்டதா என்று கேட்டுஞ் சமயத்தில் ஜலம் காணப்படாவிடால் வந்து விட்டதென்றும் காணப்படாவிடில் வரவில்லையென்றுஞ் சொல்லுகின்றார்கள். ஆனால் உண்மையில் வராமையும் வருகின்றமையும் ஜலத்தின் தொழில் அன்று; தோண்டிக்கொண்டு போவார்தொழிலேயாம். போவார் தொழிலை ஜலத்தின்பேரில் ஏற்றிச் சொல்வதுபோல, ஜீவனது தொழிலைப் பிரமத்தின் பேரில் ஏற்றிச் சொல்லப்படுகின்றது. இவ்வாறு சொல்வதற்கு உலகத்தில் இலக்கணமும் அனுபவமுமிருக்கின்றன.

**ஞானப்பிராசஞ்செய்தல் முத்தியடைதற்பொருட்டு.**

ஏன் ஏதற்காக என்பதற்குப் பதில் வருமாறு:—மேலே காட்டிய நியாயங்களால் பிரமத்தின்பேரிலேற்றிய தொழிலைச் சிவன்பேரிலேற்ற வேண்டுமென்று சொன்னோமல்லவா? இனி மேற்படி கேள்விக்கும் சிவனை வைத்தே சொல்லவேண்டும். ஜீவன் ஒவ்வொரு சிருட்டியிலும் பிரகிருதியி விரந்து வெளிப்பட்டு ஒங்குந் காலத்து அப்பிரகிருதியில் இலயமாகின்றது. தனாகரணநினைப் பெற்றிருக்கின்றபோதுதான் முத்தியடைய ஞானப் பிராசஞ் செய்யவேண்டுமாதலினால் அது பற்றியென உத்தரம் அளிக்கின்றும்.

**ஜீவன்வாயிலாகப்பிரமம் அறியப்படல்வேண்டும்.**

இராசனுடைய பிள்ளை யொரு வேடனிடத்தில் வளர்ந்து அது காரணமாக அவன் வேடனென நினைத்துக்கொண்டிருந்ததாய் வைத்துக் கொள்வோம். அச் சமயத்தில் அவன் ராஜனெனத் தெரிந்த வெருவன் அவ் வேடனிடத்து வந்து “நீ ராஜன்” என்றான். அப்போது அவன் வேடையிருந்த வழியானே தான் ராஜனாக அறியவும் காணவும் அனுபவிக்கவும் விரும்பினான். பின்னர் அவனை ராஜன் வீட்டிற்குக் கொண்டிப்பாய் விட்டான். இவன் ராஜனானெனத் தீர்மானிக்கப்பட்டப் பட்டாபிஷேகமாய் ராஜனாய் விட்டான். இதில் கவனிக்கவேண்டிய விஷயம் யாதெனில் வேடையிருந்தே அதன் துவாரா தன்னை ராஜனாக அறியவும் காணவும் அனுபவிக்கவும் விரும்பி, ராஜ பதவியை அடைந்தான் என்பது. வேடனாய் நின்ற ராஜன், அவ்வேடன் வாயிலாகவன்றி வேறுவிதமாகத் தன்னை யறியவும் பார்க்கவும் அனுபவிக்கவும் எப்படி முடியாதோ, அப்படியே (ஆரோபத்தில்) ஜீவனாய் நின்ற பிரமம், தன்னை யறியவேண்டின் ஜீவன் வாயிலாகவன்றி அறியவும் பார்க்கவும் அனுபவிக்கவும் முடியாவிடுவதைக் கண்ணாடியாலன்றி வேறுவிதமாய் மெம்பைப்பார்க்க முடியாதென்றமைக்கு ஷே ராஜ வேட வுலமானத்தை யமைத்துக்கொள்க. ராஜ வேட வுலமானத்தில் ராஜனே யாவஞ் செய்தான்; அவ்வாறு பிரம ஜீவ வுலமானத்தில் பிரமமே யாவஞ் செய்ததா? பிரமம்

தொழிலற்ற பொருளாயிற்றே யெனின் இதற்கு முன்சொன்ன ரெயில்வே ஸ்டேஷனையும் ரெயில் வண்டியிற் செல்வோரையும் கைத்து உவமேயப் படுத்திக்கொள்க.

**அதிஷ்டானத்திலுன்றும் ஆரோபத்தில்பலவும்.**

பூரண மனிதனுக்கும் அபூரண மனிதனுக்குமுள்ள வேற்றுமை உண்மையா அல்லவா என்று மீண்டும் வினவுகின்றோம்.

என இஃதொரு ஆக்ஷேபஞ் செய்கிறார். இதற்குச் சமாதானம் அதிஷ்டானத்திலொன்றும், ஆரோபத்தில் பலவுமாமென்க. இந்திரசரஸ் பொருள் பலவும் அதற்குக் காரணம் ஒன்றுமர்தல் உவமான்மாம். இச்சம்படியே யதர்ந்தமான பூரணப் பிரம்மம் ஒன்றுக்கும், அபூரணமான அயதார்த்த இதர கற்பிதப் பொருளுக்கும் வேற்றுமை யுண்டென்பதாம்.

**பிரமத்தின் குற்றமன்று.**

கல்வியிற் தேர்ந்த நமது சகோதரர் கண்ணாடியில் தமது சுதந்தர முகத்தை விவகாரப்படுத்திக் காண எண்ணுகின்றனரா? இது யாருடைய குற்றம்? நல்ல கண்ணாடியைத் தேர்ந்தெடுக்காதது நமது சகோதரரது குற்றமாம்.

என்பதும் ஓர் ஆக்ஷேபம். தனக்கு முன்னே யிருக்கும் ஆபாசக் கண்ணாடி வாயிலாகத் தனது முகம் விகாரமாய்த் தேற்றுவதைப் புத்தியுள்ள வொருவன் அதினும் கல்வியிற் தேர்ந்த புத்தியுள்ள வொருவன் காண்பானாயின் அதனால் தனது முகம் விகாரமாயிருப்பதாய்க் கருதமாட்டான்; அப்படித் தேற்றுகின்ற குற்றம் கண்ணாடியினதாமென்று கருதுவான். பட்டை தீர்த்தபழக் பாத் திரத்தின் பின் புறத்தில் பார்த்தால் நமது முகம் கோணலாகப் புலப்படுகின்றது. அதனால் நமது முகம் கோணலாய் யிருக்கின்ற தென்று நினைப்பார் யாருயிலர். அவ்வாறே மரையின் காரணமாகத் தேற்றும் ஜீவ வடிவின் குற்றத்தைப் பிரமத்தின்மேல் ஏற்றிக் குற்றங் கூறுவது கூடாது. நல்ல கண்ணாடியைத் தேர்ந்தெடுக்காதது குற்றமென்றார். முற் கூறியபடி இலக்கண வகையாகப் பெருள் கொள்ளுமிடத்து அக் குற்றஞ் சேவித்தான் சேரும். அது தெரியாது பிரமத்தின் மீது குற்றம் ஏற்றியது தெரியாமையாம்.

**பிரகிருதி பொய்யென்பதைக் கவனியாமை.**

கடவுளானவர் தன்னைச் சம்பூரணமாய்ப் பார்த்துக்கொள்ளவும் அறிந்துகொள்ளவும் கூடிய சத்பாத்திரத்தைத் தேர்ந்தெடுக்க வில்லை யென்கிற குற்றத்தைப் பரமஞான சொரூபியினிடத்தில் ஆரோபிக்கப் பார்க்கின்றனரா?

என்கிறார். கடவுள் பூரண சொரூபராய்த் தன்னைப் பார்த்துக்கொள்ளுவரேல் அப்போது எதிராக யாதொரு பொருளு யிருக்கமாட்டாது; (இருந்தால் பூரணத்திற்குக் குறைவுவரும்.) இருக்கமாட்டாதாகவே சத்பாத்திரமேனும் அசத் பாத்திரமேனும் இருத்தற்கு ியாய் மின்று. பிரமத்திற்கு வேறாக ஒரு பொருளுண்டென வேதாந்தங் கூறுவது கற்பனையில். யதார்த்தத்தில் ஒன்றென்றே கூறுகின்றது. பூர்வபட்சத்தைச் சித்தாந்தமென்றும் உண்மையென்றும் கொண்டு மயங்கியதால் இவரது ஆக்ஷேபம் விஷய

மறியாத ஆக்ஷேபமாம். இவ்விடத்தில் பிரமம் (கண்ணாடியிற் பிரதிபலித்தது போல்) பிரதிபலித்ததென்று கூறியதைக் கவனித்தாரே யன்றி அக்கண்ணாறு ஸ்தானத்திலிருக்கும் பிரகிருதியான்மாயையைப் பொய்யென்றுக் கூறியதை அற்பமும் கவனித்தா ரிவர். வேதாந்தமானது ஒவ்வொரு பயனைக் கருதி யொவ்வொரு உவமானங் கூறுகின்றது. அந்தப் பயனை அடைவதற்கு மாதிரித்தான். ஆவ்வுவமானம் பொருள்தும். அதை யிப் பூர்ப்பட்சியார் பரியாலோசிப்பாராயின் பிரதிபிம்ப வுவமானத்தில் ரகத்தைக் கைவிட்டுத் திப்பியைக் கைப்பற்ற மாட்டார். அடியில் வரும் உபநிஷத் பிரமாண் த்தினால் அதன் மெய்மை யினிது விளங்கும்.

அந்நபூரணோபநிஷத்.

“பிரமையானது ஐந்து விதமாக விளங்குகின்றது; அது இவ்விடத்திற் சொல்லப்படுகின்றது. ஜீவேசுரர்கள் வேறு வேறு ரூபமென்பது. முதலாவது பிரமை, கர்த்தருத்வ குணமானது வாஸ்தவமாய் ஆத்மா விடத்திலுள்ளதென்பது இரண்டாவது, மூன்று கர்த்துடன் கூடியிருக்கிற ஜீவன். இலாட்டியிருக்கிறுமென்பது மூன்றாவது, ஜகத் காரண ரூபனுக்கு விகாரித்வம் சொல்வது நான்காவது, காரணத்தைக்காட்டிலும் ஜகத்வேறென்றும் ஜகத் சத்தியமென்றும் கொள்வது ஐந்தாவது பிரமை. இந்த ஐந்து பிரமைகளும் எப்போது நிவிர்த்தியாகுமென்றால், பிம்பப்பிரதிபிம்ப தரிசனத்தினாலே பேதப்பிரமை நிவிர்த்தியாகும்; ஸ்படிசத்தில் சிவப்பைப் பார்த்ததினாலே கர்த்தருத்வம் வாஸ்தவமென்கிற பிராந்தி நிவிர்த்தியாகும்; கடாசாச மடாசாச தரிசனத்தினாலே ஒட்டியிருக்கிறதென்கிற பிரமை நிவிர்த்தியாகும்; கயிற்றில் பாம்பைப் பார்த்ததினால் காரணத்தைக் காட்டிலும் ஜகத் வேறு சத்தியமென்கிற பிரமை நிவிர்த்தியாகும்; தங்கக் கிண்ணப் பார்வையினாலே விகாரத்வ பிரமை நிவிர்த்தியாகும்.”

அநிர்வசனீயத்தில் துக்காதிசுக்ருமம்,

அவற்றின் நீக்கமும் அவசியம்.

பூரண வஸ்துவானது தன்னை அபூரணமும் அஞ்ஞானமும் துஷ்டமும் பயமும் துக்கமும் வேதனையு முள்ள வஸ்துவினிடத்தில் பார்த்துக்கொள்ள முடியாது. இவைகளெல்லாம் அவரது லீலா விநோதங்களென்றும் அபூரணமென்றும் அஞ்ஞானமென்றும் துஷ்டமென்றும் பாபமென்றும் துக்கமென்றும் வேதனையென்றும் வேற்றுமை கிடையாது. இவை எல்லாம் ஆரோபமும் பொய்யும் அசத்தும் (ஐமது சகோதரர் பிரியமாயத் தெரிந்தெடுக்கப்பட்ட மொழிகளையே யாம் பிரயோகிக்கின்றோம்.) ஆமென்று சொல்லி விடும் பட்சத்தில் எந்த மனிதனாவது நல்லவனாயும் பூரணமாயும் ஜீவன் முத்தனாயும் இருத்தற்கு ஏன் முயல் வேண்டும்?

என்பதும் விசாரண யில்லாமையா லுண்டான ஆக்ஷேபம். பூரண வஸ்து பூரணவஸ்துவாகவேயிருக்க அதனிடத்துள்ள அநிர்வசனீயமாயுள்ள மாயையால் அபூரணமுதலிய வஸ்துக்க ளுண்டாகலாம். ஆனால் விவர்த்த பட்சத்தில் அமைத்துப் பார்த்தல் வேண்டும். இது போன்ற விஷயம் முன்பு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது. ஆங்குப் பார்த்துக்கொள்க. லீலையென

பது பற்றில்லாமையையே குறிக்கும். ஆரோபமாகிகள் மலடிமைநதன் ஆகாயமலர் இவற்றைப்போலிராது சொப்பனைத்தைப்போல் விவதாராதிக ளுக்கெல்லாம் இனயந்து சதசத் விலட்சண அநிர்வசனீயமா யிருத்தவினால் நல்லவனாயும், புரண்னாயும், ஜீவன்முத்தனாயும் இருத்தற்கு முயலவேண்டு வதேயாம். ஆரோபமும், பொய்யும், அசத்துமான சொப்பன் வலகிலும் துன்பமுமுண்டு; அதை நீக்க வழியுமுண்டு. சிவன் முத்த னிலைமையாவது சத்துப்போலி அநிர்வசனீயமான ஜீவ வடிவை யதார்த்தமான பிரமத்தில் இலயப்படுத்திப் பிரம சொரூபமாக்குவது.

அகண்டப்பொருளுடன் தன் ஐக்கிய அநுபவத்தை ஏன் நாடவேண்டும்?

என்று ஒரு கேள்வி விடுக்கின்றார். ஞாதுரு ஞான ஞேயமுள்ள பரிச் சின்ன துவித் நிலையில் துக்க மிருப்பதற்றான். அகண்டமான அத்துவித் ஐக்கிய அநுபவத்தை நாடவேண்டுவது அத்தியாவசியகமாயிருக்கின்றது.

ஜீவன்முத்தன் பிரமத்தினின்றும் பிரியான்.

இவ்வளவு கிரம்பப்பட்டும் ஜீவன் முத்தனானவன் மீண்டும் பிரமத்தினின்றும் பிரிந்து ஆண் பெண் அல்லது விவங்காக ஆக மாட்டானென்பது என்ன நிச்சயம்?

என்னும் வினாவுக்கு விடை வருமாறு:—ஜீவர்கள் தம்மிடத்துள்ள அஞ்ஞானத்தை நிவர்த்தி செய்துகொள்ளுவார்களே யானால் பிரமத்தினி ன்றும் பிறகு உண்டாகமாட்டார்கள். விதையின்கண்ணுள்ள விருட்ச சத்தி வறுக்கப்பட்ட பிறகு மீண்டும் முளையார்மைபோலவாம். அதன் பின்னர்

(அப்பொழுது) இவ்வெல்லரூப் பிரயத்தனங்களும் எவ்வளவு மதியீனமாயும், வீணானவையாயும், காணப்படுகின்றன.

என்று கூறுகின்றார். சொப்பனம் பொய்யாயினும், சொல்லும் பொரு ளும் அனுபவமாதல் பற்றி அகிலுள்ள துக்கத்தை நிவர்த்தித்துக்கொள்ள வேண்டுவது அத்தியாவசியக மாம். நிவர்த்தித்துக்கொள்ளாவிடில் துக்கம் பேர்கமாட்டாது. அதை நிவர்த்தித்துக்கொள்ள வழிதேடுவது மதியீனமும் வீணானவையும் ஆகமாட்டா.

சிருஷ்டியின் உண்மை தெரியாமை.

சிருஷ்டியினுடைய உத்தேசங்கள் எவ்வளவு அற்பத்தனமாய் ஆய்விடுகின்றன?

என்னும் வினாவுக்கு இவரும் பிரமாணமார்க்கக் கொண்டிருக்கும் தாயுமா னவர்

“தேன் முகம்பிலிற்றும்பைந்தாட்செய்யுபக்கயத்தின்மேவும் நான் முகத்தேவேசின்னாட்டிய அகிலமாயை கான் முயற்கொம்பெயென்கோகானலம்புனலேயென்கோ வான் முகமுனரியென்கோமற்றென்கோவின்மப்பல்வேண்டும்”

என்று சொல்லி யிருப்பதைக்கவனித்தலே விடையாகும். சிருஷ்டியை யொத்துக்கொண்டே பிரபஞ்சத்தை மாயையென்றும், அமமாயை முயற்



கொம்பும், கான்லீரும், ஆகாயத் தாமரையும் போன்ற தென்றும் சொல்லி யிருக்கும் உண்மையை உணரும் உணர்ச்சி யில்லாமையே இவர்க்கு இது விஷயமான ஆகேஷபத்தை யுணர்பண்ணிவிட்டது.

### இஃதுண்மையே.

பூரணவஸ்து எப்படி அபூரண வஸ்து வாசின்றது என்கிற கேள்வியைப் பண்டிதர்கள் கேட்கிற வண்ணமாயும், பாமரர்கள் கேட்கிற வண்ணமாயும் எடுத்துக் காட்டி; அக்கேள்வியே அசம் பாவிதமென்றும் அக்கேள்வி கேட்கப்படாதென்றும்

பிரமவாதினியார் கூறியதாகக் கூறுகின்றார். இஃதுண்மைதான். பிர மம் உலகாயிற்று என்று சொல்லி, உடனே உலகு பொய்யென்றும், அதற் குவமானம் கயிற்றரவு முதலியன் வென்றும் வேதாந்தங் கூறுமாணல் யதார் தத்தத்தில் பிரமம் உலகாயிற் றென்றாவது அதாவது பூரணவஸ்து அபூரண வஸ்து ஆயிற்றென்றாவது சொல்வது கூடுமா? இதனுண்மையினை யறியாது

இந்த வினாவும் விடையும் எவ்வளவு அதிமுக்கியமானவை யென நாம் முன்னரே எடுத்துக்காட்டியிருக்கின்றோம்

என்கிறார். ஒரு மத்தினைது சித்தாந்தத்தை ஆகேஷிக்கிறதானால் அத னுபக்கிரம உபசங்காரத்தை நன்றா யுணர்ந்து, அதில் குற்றங் காணப்படுமா யின் ஆகேஷிக்கலாம். அங்ஙன மின்றிப் பூர்வபட்சத்தை பெல்லாம் சித்தா ந்தமாகக் கொண்டு ஆகேஷித்தால் அதற்கு எதிர்ப் பக்கத்தார் யாது செய் வார்கள்? அதுவரையில் பிரமவாதினியார் குறிப்பாய்க் கூறிவிட்டது நன் றேயாம். அக்குறிப்பை யுணராது மீண்டும் மீண்டும் பூர்வபட்ச ஆபாசக் கேள்வியைக் கேட்பது இவரது பெருந்தகைமைக்கு அழகன்று. நாம் இப் போது சொன்னதற்குச் சரியாய்ப் பூரணவஸ்து அபூரணவஸ்துவாத வில்லை யென்றும், கடவுள் மனிதனாதவிலையென்றும், மனிதன் வெறும் பிரதிபிம்ப மாதிரி நென்றும், ஸ்ரீ முகோபாத்தியாயர் சொன்னதாக இவரே கூறு கின்றார். இவ்விதமான கேள்விக்கு அனேக பண்டிதர்கள் நேர் விரோத மான உத்தரங்கள் சொல்வதாய்ச் சொல்லுகின்றார். நாம் சொன்னதற்கு இது சரியாகவே யிருக்கின்றது. பிரமம், எல்லாமாயிற்றென்றும் ஆகவிலை யென்றும் சொல்லுவது நேர் விரோதத்தான். ஆனால் மேலே நாம் காட்டிய உவமானங்களில் அமைத்துப் பார்த்தால் சரிப்பட்டுப்போம்.

### அசத்தில் விவகாரங் கூடும்.

பிரமவாதினியின் கொள்கைப்படி மனிதன் பிரதிபிம்பங் தான்; அசத்தானவன். ஆனால் அங்ஙனம் அசத்தென்னும் விவ கரிப்பே பொய்யாகையால் மனிதன் கடவுளாம். ஆகையால் பூர ணபூரண வஸ்துக்களின் விசாரமே நிகழ்வதற் கிடயில்லை

என இவ்வாசங்கை செய்கின்றார். சொப்பன மனிதர்கள் பிரதிபிம்பங் கன்; அசத்தானவர்கள். ஆகையால் அவர்கள் விவகாரமும் அசத்தே. அவ ர்கள் சொருபம் உண்மையில் மனமே. அப்படி யிருந்தும் அச் சொப்பன வுலகில் ஆகாயம் பூரணமென்றும், கடபடாதின அபூரணமென்றும் விசாரம் நிகழ்தற் கிடனா யிருக்கின்றது.

காரியம் பொய்யெனவு.

(சாங்கிய சாஸ்திரப்படி.) பிரதானமானது முல்யபிரகிருதி சத்து; அதுவே காரணமாய் நிற்பது; அத்துடன் சாங்கிய பிரபஞ்சமும் மெய்யே; ஏனெனின் காரியம் காரணத்தில் முன்னரே இருக்கின்றமையான். மேலும் கல்வியில் தேர்ந்த நமது சகோதரர் ஆமோதித்துச் சொல்லும் வண்ணம் காரியமானது ரூபாந்தர மடைந்த காரணமேயாம்.

என்னும் ஆகேஷபத்துக்குச் சமாதான மளிப்பாம். இவ்விஷயத்தைப் பற்றி முன்னர் அற்பமாய்ப் பேசி யிருக்கின்றோம்; சமயம் நேர்த்தமையால் மருடத்திற் கியைந்த வண்ணம் விரிவாய்ப் பேசுவாம். இப் பூர்வபட்சியார் பிரதானம் அதாவது பிரகிருதியானது சத்தென்றும் காரணமானதும் அதன் காரியம் பிரபஞ்சமென்றும் ஒத்துக் கொள்ளுகின்றார்; ஆனால் காரியப் பிரபஞ்சத்தை யும் சத்தென்று கொள்ளவேண்டுமென்கிறார். காரணம் காரியப் பபடுவதை மூன்றுவகையில் அமைக்கலாம். அது பரிணாமம் ஆரம்பம் விவரத் தங்களாம். பரிணாமமாவது பால் தயிராதல், இவ்வுவமானப்படி நோக்கின் பால் கெட்டுத் தயிராவதுபோலப் பிரகிருதி கெட்டு உலகாக வேண்டும். கெட்டு ஆன் தயிர் மீண்டும் பாலாகாததுபோலக் கெட்டு ஆன் வலகு மீண்டும் பிரகிருதி யாகாது. இப்படியானால் இப்போது பிரகிருதியே இல்லையென்று சொல்ல வேண்டும், அங்ஙன மன்று; பிரகிருதியில் சில பாகம் கெட்டு உலகாயிற்று; முற்றுக் கெட்டு ஆக வில்லை யென்னின் இஃதும் தோஷ முடைத்து. யாங்ஙன் மென்னின் ஒருசிருட்டியில் ஒருபாகம் கெட்டு உலகா யின் மற்றொரு சிருட்டியில் இன்னொரு பாகம் கெட்டு உலகாகின்றது; அதற்குப் பின் இன்னொரு சிருட்டியில் இன்னொரு பாகம் கெட்டு உலகாகின்றது. இதனாகும் ஆன் சிருட்டிகள் இத்தனை தோஷ யென்று கணக்கிட முடியா தாகலின் ஒவ்வொரு சிருட்டியில் ஒவ்வொரு அணு செழிதும் பிரகிருதி யென்பது முற்றுக் கெட்டுப்போ யிருக்கவேண்டும். அங்ஙனமாயின் இப்போது பிரகிருதியே யில்லையென்று சொல்ல வேண்டும். இனித் தயி ரெவ்வாறு மென் விசாரிப்போம். பால் கெடுதியுற் றான் தயிர் என்ற தயிராக விராது; அதுவுக் கெடுதி யுறும்; அதுவுக் கெடுதி யுறும். இவ்வாறு போய்க்கொண்டே யிருக்கும். இவ்வாறு பிரகிருதி கெடுதி யுற் றான் வலகு உலகாக விராது; அதுவுக் கெடுதியுற் றேண்டும்; அதுவும் போகப் போகக் கெடுதியுற் றேண்டும். உலகமோ இவ்வாறு கெடுதியுற் றிருக்கின்றது. இந்தப் பரிணாமவுவமானத்தை யங்கீர்த்தால். பிரகிருதியிலிருந்து உலகு தோன்றுகின்றதென்றும் பிறகு ஒங்குகின்றதென்றும் கூறுவது குற்றமாய்முடியும். இதனால் நெய்யில் எகதேசமாய்ப் புழு உண்டாதல்போல் மானையில் எகதேச மாய் உல ருண்டாகின்ற தென்று இவர் மதஸ்தர் சொல்லும் பரிணாமவாதமும் மறுக்கப்பட்டுப் பேராயிற்றென்க.

வித்து விருக்யமாவது போன்ற பரிணாமத்தைச் சொல்லின் இஃதும் குற்றமாகவே முடிகின்றது. இவ்வுவமானத்திலும் காரணமானவித்து கெடுதியுற்றே காரியமான விருட்ச மாகின்றது. ஆனால் இதில் ஒரு விசேஷ முண்டு. அது யாதெனின் யால் எவ்வளவு அளவுண்டோ அவ்வளவு அளவே தயிர் இருக்கின்றது. அவ்வாறு வித்தும் விருட்சமும் சொல்லப்படா. வித்து அரைக்கால் ரூபா எடை யிருக்கலாம்; விருக்யமோ பல துறு ரூபா எடை யிருக்கலாம். அரைக்கால் ரூபா எடை எப்படிப் பல துறு ரூபா

என்கூட ஆதலாற்றெனின் அரைக்கால் ரூபா எடையோடு மற்ற எடைக்கு நீர் முதலியன சேர்ந்து விருட்சமாகின்றது. இவ்வாறு பிரகிருதிக்கும் உலகுக்கும் சொல்லுந் தோன்றின வித்துக்கு நீர் முதலியனபோலம் பிரகிருதிக்கு வேறு பொருளில்லை. வித்து விருட்சமாய் மீண்டும் வித்தாகாது; அவ்வாறே பிரகிருதி உலகாய் மீண்டும் பிரகிருதி யாகாது போக வேண்டும். விதை கெடுதியுற்று விருட்சமாய் அவ்விருட்சத்தி விருந்து பூ பிஞ்சு காய் கனிகள் தோன்றி, அக்கனியி விருந்து வித்துண்டாய் அவ்வித்தி விருந்து மீண்டும் விருட்சமுண்டாகின்றது. அவ்வாறு பிரகிருதிநாசமுற்று உலகாய் அவ்வுலகினின்றும் பிரகிருதி தோன்றி அப்பிரகிருதியினின்றும் உலகுண்டாதல் வேண்டும். இதனால் வித்தையே காரணமென்று சொல்லப் பட்டது. வித்தினின்றும் விருட்ச முண்டாய்போது வித்து காரணமாகின்றது; விருட்சத்தினின்றும் வித்து உண்டாகும்போது வித்து காரியமாகின்றது. இப்படியே பிரகிருதி காரணமுமாகும், காரியமுமாகும். வித்தினின்றும் விருட்சமுண்டாய்போது வித்து இல்லாத விடத்தில் மரம் உண்டாகின்றது. அவ்வாறே பிரகிருதி யில்லா விடத்தில் உலகுண்டாதல் வேண்டும். பால் தயிருவமானத்தில் பாலுள்ள விடத்திலேயே தயிருண்டாகின்றது. வித்து மர உவமானத்தில் அவ்வாறில்லை யென்றேயே தெரிவித்திருக்கின்றோம். சாங்கியமதத்தில் ஆன்மா எங்குள்ளது, அங்கு கெல்லாம் பிரகிருதியுள்ளது. ஆன்மாவோ பூரணம், அதினும் கோடா கோடி ஆன்மாக்கள் தனித் தனிப் பூரணம். ஆன்மாவுள்ள விடத்தெல்லாம் வியாபகமாயுள்ள பிரகிருதியுலகாகும். இவ்வுவமேயத்திற்கு ஏகதேச விதை விருட்சவுவமானம் என்னும்மையும் ஆன்மா வியாபக மென்றும் பிரகிருதிவியாப்பியமென்றும் கூறி இதற்கு மனோவியாபகத்தில் இந்திரிய வியாப்பிய மிருத்தல் பேராலமென்றும் கூறிய உவமானம் முன்னரே மறுக்கப்பட்டமையின் அதுவும் பொருந்தா தென்க.

இனி ஆரம்பத்தையும் சீர்துக்குவாம். இதற் குவமானம் நூலும் ஆடையும. இதில் நூல்காரணம், ஆடை காரியம். காரியமான ஆடைக்குப் பொருள் எதுவென் ஆராயின் அதற்கு நூலே பொருளாகின்றது. நூல் குறுக்கு நெடுக்காக மாறினதன்றி மற்றொன்றும் வரவில்லை. மாறுதல் பொருளன்று. அஃதோர் அமைப்பு. அவ்வமைப்பு எதன்க ணிகழ்ந்ததெனின் நூலின்கண்ணும், மண்ணுது வளைதலாதி பேதத்தால் குடமென்றும், சட்டியென்றும், பாணையென்றும் சொல்லப்படுவதுபோல நூலும் தொழிற்பேதத்தால் வேஷ்டியென்றும் சீலையென்றும் குட்டையென்றும் சொல்லப்படுகின்றது. சேணியன் நெய்தற்கு முன் ஆடையிலை. அதுபற்றியே முன்னின்மைக்கு எதிர்மறை காரியமென்று கூறினாற் தருக்கர். ஆடையென்று விவகாரமித்தற் சொல்லப்படும் பொருளில் நூலின் குறுக்கு நெடுக்கைப் பிரித்துவிட்டால் அப்போதும் ஆடையிலை; முன்னும் பின்னும் இல்லாவிடினும் மத்தியகாலத்திலேனும் இருக்கின்றதாவெனின் அப்போதும் ஆடையென்ப தில்லை; இருக்கின்றது நூலேயாம். முன்னும் பின்னும் நடுவிலும் நூலே யிருக்கின்றமையின் ஆடையென்பது முக்காலத்தும் இன்றென்பது நிண்ணம். நடுகின்ற காலத்து நூலானது ஆடையாய்த் தோன்றுகின்றது. உலகில் எப்பொருளை ஆராய்ச்சி செய்யினும் காரியங்களைல்லாம் பொய்யென்பது உண்மை. பூர்பபட்சியார் காரியம் காரணத்தின்கண் முன்னரே இருக்கின்றதென்று கூறியதும் பொருந்தாது. காரியமென்று சொல்லப்படுங்காலத்திலேயே அதாவது ஆடையென்று சொல்லப்படுங்காலத்திலேயே ஆடையென்றும் சொல்லுக்குப் பொருளில்லாதபோது அது காரணத்தின்கண் முன்னரேயே யிருக்கின்றதென்பது எவ்வளவு ஒவ்வும்? நேரில் காணப்பட்ட வொருபொருள்

பிறகு காணாமற்போமாயின் அது மற்றொரு இடத்தில் இருக்கின்றதென அனுமானித்தற்கு இடமும், அங்ஙனமே ஆடையாய்த் தோற்றுங்காலத்து ஆடை யென்னும்பொருள் யதார்த்தமாயிருக்குமாயின் அஃதுண்டாதற்கு முன் காரணத்தின்கண் அதாவது நூலின்கண் அடங்கியிருக்கின்றதென அதுமானிக்க லாம். அங்ஙனம் இன்மையின் காரணப் பொருளின்கண் காரியப் பொருள் முன்பே அடங்கியிருக்கின்றதென்பது சமூகரையாம். இன்னும் இதுபற்றி விசாரிப்பாம். நூலினுள் ஆடையிருப்பது பிரத்தியட்சமா? அனுமானமா? சத்த மர்? பிரத்தியட்சமெனின் நூலினுள் எந்த அணுவிலாயினும் ஆடையிருக்க னவருங்கண்டறியார். ஆதலால் பிரத்தியட்சமென்று சொல்வது தகாது. அது மான்மெனின் அதுமானத்திற்குப் பிரத்தியட்சம் வேண்டும். பிரத்தியட்சத்தி லேயே நூலையன்றி ஆடைக்குப்பொருள் இன்றென்று முன்னரே தீர்மானித் தாம். ஆகவே, பிரத்தியட்சத்தில் ஆடையுண்டென்பது கூடாது. ஒருபொருளை அனுமானிக்கவேண்டுமாயின் அதுமானத்தில் ஏது சத்தாயிருத்தல் வேண் டும். அங்ஙனமிராவியல் பொருள் சித்தியாது. புகையாகிய ஏது சத்தாயிரு ந்தாற்றான். நெருப்பென்பது சித்திக்கும். புகையாகக்கொணப்பட்ட ஏது பனி யாகி அதனால் புகை யென்பது பொய்யாய்ப் போமாயின் பின்னர் நெருப் பென்பது சித்திக்குமா? பனியைப் புகையென மருண்டு அதனால் நெருப் புண்டெனச் சொன்னாலும் புகை பொய்யெனத் தெளிந்தபோதும் நெருப் புண்டெனச் சொல்லப்படுமா? இதனால் நூலினுள் ஆடை யுண்டெனச் சொல்லப்படாதென்பது பெறப்பட்டது.

இதை மற்றொருவிஷயமாகவும் ஆராய்வாம். ஆரம்பவர்தமான்னு அவய வங்களோடுங் கூடிய பல காரணங்களால் அவயவத்தோடுங் கூடியவொரு காரிய முண்டாவது. இதற்குவமானம் அவயவங்களோடு கூடிய பல நூல்க ளால் அவயவத்தோடுங்கூடிய ஒரு வஸ்திரமுண்டாவது. இவ்வாறு உவமே யத்தைப் பார்த்தின் பிரகிருதி பல அவயவங்களோடுங் கூடிய பல காரணப் பொருளாய் யிருக்கவேண்டும். ஆனால் பிரகிருதி அப்படியில்லை. அன்றிச் சாங்கிய மதஸ்தா பிரகிருதியினின்றும் உலகுண்டாவதை (இவர் பகுதியினர் சொல்வதுபோல)ப் பரிணாமமாகச் சொல்லுகின்றார்களேயன்றி ஆரம்பமாகச் சொல்லவில்லை. ஆதலால் ஆரம்பவாதம் இவர்க்கேனுஞ் சாங்கியர்க்கேனும் உடன்பாடன்றென்க.

கல்வியிற் நேர்த்த நமதுக்கோதரர் ஆமோதித்துச் சொல்லும்வண்ணம் காரியமானது ரூபாந்தர மடைந்த காரணமேயாம் என்பதும் இப்பூர்வபட்சி யாருக்குச் சாதக மில்லை. பிரம வாகினியார் காரணத்தினது ரூபாந்தரமே காரியமென்றார். பரிணாமபட்சமான பால் தயிரும் ரூபாந்தரத்தான்; ஆரம்ப பட்சமான நூல் ஆடையும் ரூபாந்தரத்தான்; விவர்த்தபட்சமான கயிற்றர வும் ரூபாந்தரத்தான். வேதாந்திகள் பூர்வபட்சமாய்ப் பல வுலமானங்கள் சொல்லியினும் சித்தாந்தமாகச் சொல்வது கயிற்றரவு முதலிய விவர்த்த பட்ச மென்பது இவர் மாத்திர மன்று, யாவரும் அறிந்த விஷயமே யாம். இதனால் பிரமவாகினியார் ரூபாந்தரமென்று சொன்னமையினாலேயே காரி யம் சத்தெனக் கொள்ளப்பட்டாதென்றறிவாராக.

(Browne)ப் பரேன் என்னும் ஐரோப்பிய சாஸ்திரியர்செய்த பிரச்சங் கொன்றில் “தேகத்தின் வடிவ மென்பது அத்தேகம் அமைதற்கு ஏதுவா யுள்ள பல அவயவங்கள் ஒரு குறித்த மாதிரியாய்ப் சேர்ந்திருக்கின்றன



என்பதைக் காட்டும் வேறொரு நாமவிசேஷமே. தேகத்தின் உடலவர்களென்பதற்குத் தேகமென்பதைத் தவிரப் பிற்தொரு பொருளு மில்லை” என்று கூறியதாகச்சொல்லி, அதன்மேல் இப்பூர்வப்படியார்

இல்லையாகவே, வேதாந்திகள் காரண மரத்திரம் மெய்யென்றும், காரியம் பொய்யென்றும் ஸாங்கியர்களது அபிப்பிராயத்துக்கு விரோதமாய் ஏன் கூறவேண்டும்?

என்று கூறுகின்றார். இதிலும் இவருக்கு என்ன லாப யிருக்கின்றது? ப்ரௌன்சாஸ்திரியார் பல அவயவங்கள், குறித்தமாகிரியாய்ச் சேர்ந்திருப்பதே தேக மென்றன்றே யன்றி, அவயவங்களைத் தவிர அவயவியான் தேக மென்றசொல்லுக்குப் பொருள் யதார்த்தமாயிருக்கின்றதென்று கூறினார்? இன்றே. குறித்தமாகிரியாய்க் குறுக்கும் நெடுக்கும் அமைந்த அமைப்புக்குத் தக்கபடி வேஷ்டி யென்றும், சீலையென்றும், குட்டையென்றும் சொல்லப்படுதல்பேர்தான் குறித்த அமைப்புக்குத் தக்கபடி தேகமென்று சொல்லப்படுகின்றது. தூஷைத்தவிர வேஷ்டியாதிகளுக்கு எப்படியும் பொருள் அபாவமோ அப்படியே அவயவங்களைத் தவிர அவயவியான் தேகத்துக்குப் பொருள் அபாவமாம். இவரே தேகத்தை வேறொரு நாம விசேஷமென வொத்துக் கொள்ளுகின்றார். கயிருந்து வேறென்றாய்த் தோற்றம்போது அரவென்னும் நாம் விசேஷத்தைப் பெறுகின்றது. அரவென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொரு ளில்லாதிருந்தும், தோற்றக் காரணமாக அரவென்று சொல்லப்படுதல்பேர்தான் தேகமென்னுஞ் சொல்லுக்குப் பொரு ளில்லாதிருந்தும் தோற்றக் காரணமாகச் சொல்லப்படுகின்றது. இவ்வாராய்ச்சியினால் காரணம் மெய்யென்றும், காரியம் பொய்யென்றும் சித்தாந்தமானமையின் பிரமவாதினியார் இதற்கு விரோதமான சாங்கியமதத்தை மறுக்க நேர்ந்தது.

சாங்கியர் சொல்லுகிறபடியும், இவர் சொல்லுகிறபடியும், இவர்தவந்தரான் சிவஞான சுவாயிகள் சிவஞானசித்தி முதலாவது ரூப்திரம் ஆகுவது செய்யுளின் உரையில் “காரணக் காரியம் உள்பொருளேயாய்” என்று சொன்னபடியும் காரணமும் காரியமும் உண்மையாகிறபட்சத்தில் அடியில் வரும் அநந்தத்திற்கு இடனாகும். அதாவருமாறு:—

காரணமும் காரியமும் உண்மையெனின் காரியம் காரணப்பொருளிற்கு வேறுகக் கனமும் இடமும் இருத்தல்வேண்டும். தூறு விராகனெடைப் பொன்னினால் சிலம்பொன்று செய்வோமானால் பொன் தூறு விராகனெடையும் சிலம்பு தூறு விராகனெடையுமாக இரு தூறு விராகனெடை யிருக்கவேண்டும். இரண்டும் உள்பொருளாயின் அவ்வாறிருக்கவேண்டுவது அத்தியாவசியக் மன்றோ? அதுமரத்திரமா, கடமும் படமும் வேறு வேறு இடத்தில் இருப்பன் போலப் பொன்னும் சிலம்பும் வேறு வேறு இடத்தில் இருக்க வேண்டுமே. அவ்வாறில்லை யென்பது யாவார்க்கும் காட்சிப் பிரமாணம். ஆதலால் காரணமும் காரியமும் உள்பொருளென்று சொல்வது தகுதியன்று; ஒன்று அதாவது காரணம் சத்துப்பொருளென்றும், ஒன்று அதாவது காரியம் அசத்து அல்லது சத்துப்போலிப் பொருளென்றும் சொல்வதே தகுதியாம்.

காரியத்திற்குப் பொரு ளில்லையாயின் காரணத்தின் விலையைப்பார்க்கினும் காரியத்திற்கு அகிகவிலையிருக்கவேண்டிய ஆவசியக் மில்லையே எனின், இதற்குக் காரணம், காரணத்தின் ரூபாந்தரமே. ஒரு ரூபா விலையுள்ள தூல்



ஆகையால் நெய்யப்பட்டதாயின் மூன்று ரூப விலயாகின்றது. இதற்குக் காரணம் யாதெனின் குறித்த இலக்கணப்படி குறுக்கு நெடுக்குகள் அமைந்த அமைப்பேயாம்.

காரணமும் காரியமும் சத்தியமாயிருக்குமாயின் ஒன்று மற்றொன்றினுக்கு மேலாகவேனும், கீழாகவேனும், பக்கமாகவேனு மிருத்தல்வேண்டும். அவ்வாறின்மையின் இத்தனும் காரியம் அசத்தெனத் துணியப்படுமென்க.

காரணத்தின் ரூபந்தரமே காரியமென்று பிரமவாதினியார் சொல்லியதில் இப்பூர்வ பட்சியார்க்கு வந்த ஆதாயம் என்ன? காரணம் முன்னிருந்த ரூபத்தைவிட்டு வேறு ரூபத்தையடைந்தது. அதற்கே காரியமென்று சொல்லப்படுகின்றது. ஒரு பொருள் இரு ரூபத்தையடைந்து முன்ரூபத்துக்குக் காரணமென்றும் பின்ரூபத்துக்குக் காரியமென்றும் பெயர் பெற்றது. ரூபமென்பது குணம். ஒரு பொருள் பல குணங்களைப் பெறலாம். எத்தனைக் குணங்களைப் பெற்றாலும் பொருள் ஒன்றேயன்றிப் பலவன்று. கையை நீட்டி முனல் நீட்சிக் குணத்தையும், வளைத்தால் வளைதல் குணத்தையும் பெறுகின்றது. அதனால் கையிருபொருளாய்விட்டதா? ஆகாற்போது இரு பொருளும் அதாவது காரணப்பொருளும், காரியப்பொருளும் உண்மையெனல் ஆகுமா? காரணம் முன்னிருந்த ரூபகுணத்தைவிட்டு வேறுரூபகுணத்தைப் பெற்றதேயன்றி வேறு பொருளாகவில்லையே. குணமின்றி எத்தப் பொருளுயிருக்க யாம் கண்டிலேம். அக்குணத்தைப் பொருளாகக் கூறல் எவ்வாறானும் பொருத்தது. ஒருபொருள் கையாயித் துவின்படி இருபத்துநான்கு குணங்களைப் பெறலாம். குணங்களை யெல்லாம் பொருளென்று சொல்லுவதால் ஒவ்வொரு குணத்தையும் இருபத்துநான்கு பொருளாகச் சொல்லவேண்டும். இத்தனும் ரூபந்தரத்தைக் கொண்டு காரியம் சத்தென்று சொல்லுவதும் மறுக்கப்பட்டது.

ஆரம்ப பட்சந்தான் இவ்வாறாயிற்றே; இனி விவர்த்த பட்சமானாலும் சுரிப்பமொவென்று பார்த்தாலோ அதுவு மூற்றுவிவர்க்கு விரோதமேயாம். விவர்த்த பட்சத்திற்குவமானம் கயிற்றாவு. இது கயிற்றின் சொரூபத்துக்கு நஷ்டமில்லாமல் மற்றொரு சொரூபம் அதாவது ஆரவசொரூபம் பொய்யாய்த் தோன்றுவது. இவ்விவர்த்த பட்சத்தை யனுசரித்துக் கயிறு ஸ்தானத்தில் பிரகிருதி அல்லது மாயையினையும், ஆரவு ஸ்தானத்தில் உலகினையும் அமைத்தால் ஆரவு பொய்யாதல்போல உலகும் பொய்யாதல் வேண்டும். காரணமும் உள் பொருள் காரியமும் உள் பொருளென்று சொல்லி, அதற்கிணங்கக் காரியமான உலகைச் சத்தென்று கூறும் இவர்க்கேனும் சாங்கியர்க்கேனும் விவர்த்தபட்சம் ஒவ்வாது.

பிரத்தியட்ச அனுமானங்களின்படிதான் கூறமுடியவில்லையே; இனிச் சத்தப் பிரமாணங்களின் பிரகாரமாவது உலகைச் சத்தென்று கூறலாமோ வெனின் அதவும் இவர்க்குப் பிரதிகூலமாமென்பதைக் காட்டுவாம்:—

சாந்தோக்கிய உபநிஷத்-6-1.

“ஓ ஷெளமியா, ஒரேலோகக் கட்டியினாலே யெல்லாம் லோகமாத்திரமேயென்றும், விகாரங்களும் பெயர்களும் பேச்சுமாத்திரமே யென்றும், லோகமாத்திரமே சத்தியமென்றும் (அறிவதுபோலப் ப்ரம்மம் ஒன்றே சத்தியமானது, மற்றச் சேதனசேதனப் ப்ரபஞ்சம் பேச்சுமாத்திரமே).”

திருவாசகம்.

“பொய்யாயினவெல்லாம்போயகல் வந்தருளி,  
இந்திரஞாலங்காட்டிய இயல்பும்,  
இந்திரஞாலம்போல் வந்தருளி,  
இருமுச்சமயத்தொருபேய்த்தேரினை,  
பூத்தாரும் பொய்கைப் புனலிதவேயெனக்கருதிப்  
பேய்த்தேர் முகக்குறும் பேதைகுணமாகாமே தீர்த்தாய்,  
மாயவாழ்க்கையை மெய்யென்றெண்ணி மதித்திடாவகைநல்கினான்,  
இந்திரஞாலவிடப் பிறவித்துயர்.”

திருநாவுக்கரசுக்கவாயிகள் தேவாரம்.

“பொய்மாயுப் பெருங்கடலில் புலம்பாநின்ற புண்ணியங்காள்.”  
“பொய்விரா மேனிதன்னைப் பொருளெனக் காலம் போக்கி”

திருமந்திரம் பராவத்தை.

“ஆயும் பொய் மாயை யகம்புறமாய்கிற்கும்.”

தாயுமானவர் பாடல்.

சகம்பொய்யெனத்தம்பட்டம் அடியே,  
கடத்தை மண்ணென்னுடைந்தபோதேர்,  
பொய்யுலகும், பொய்யுறவும், பொய்யுடலும் பொய்யெனவே.

ஒவ்வாதபாகம் மறுக்கப்படுகின்றது.

சாங்கியனது பிரதானமும், தமது மாயையும், சாங்கியனது புருஷனும், தமது கடவுளும் அல்லது பிரமமும் ஒன்றெனப் பிரமவாதினியார் கூறினாராம். அதன்பேரில் இப்பூர்வபட்சியார்

அவ்வாறாயின் சாங்கியத்தைக் கண்டித்த ஏன் முயலவேண்டும்? அவை யாவும் வெறும்சொற்போர்தான் போலும்

என்கிறார். சாங்கியன் பிரபஞ்சமும் பிரகிருதியும் சத்தியமென்றும் வியாபகமுள்ள ஆன்மாக்கள் பலவென்றும் கூறுகின்றான். இவர் மதமும் அவ்வாறுதான் கூறுகின்றது. அதுபற்றி இவர் அவனுக்குச் சார்பாய்ப் பேசுவந்தார். அங்ஙனமாக அச்சாங்கிய மதஸ்தனை யிவ்ரசார்பினர் ஏன் மறுத்தனர்? சாங்கியமத மறுப்பு இவரது சித்தாந்ததீபிகையிலும், சிவஞானபோத உரையிலும், சிவஞானசித்தி பரபகூத்திலும், இவரினத்தவர் இயற்றிய மற்ற நூல்களிலும் வந்திருக்கின்றதே யென்றால், அதற்கு இவர் யாது சொல்லுவார்? ஷட விஷயத்தில் ஒற்றுமையிருந்தாலும் ஒற்றுமையில்லாத வேறு விஷயத்தை மறுத்தார்களென்று சொல்ல மாட்டாரா? அவ்வாறே ஒற்றுமை பாகம்போக வொற்றுமையில்லாத பாகத்தை மறுத்தனர். பிரமவாதினியார் ரென்றால், இவர் என் செய்வார்? ஒற்றுமையில்லாத பாகம் யாதெனின் வேதாந்திகள் பிரமமான ஆன்மா ஒன்றென்றால் சாங்கியர் புலவென்கிறார்கள். வேதாந்திகள் பிரகிருதியையும் உலகையும் சதசத் விலட்சண அகிர்வசனீய மென்றால் சாங்கியர் சத்தியமென்கிறார்கள். இன்னும் இவ்வாறு பலபேதங்க ளிருக்கின்றன. எந்த மதவாதிகளானாலுன் சரி, ஒத்துப்போகும் விஷயத்தில் ஒற்றுமையும் ஒத்துப்போகாத விஷயத்தில் வேற்று

மையு முண்டாய் அதுகாரணமாத் வாதஞ் செய்வது ஆவர்கன் வழக்கமே. இவ் வழக்கத்தையும் நியாயத்தையு முணர்த்து வீண்துராசேஷபஞ் செய்வது விஷய மறியாமையேயுமாம்!

சங்கராசாரியார் மறுத்தது நியாயமே.

சங்கராசாரியர் பேரிலும் ஒரு குற்றங்கூற எழுந்தது.

ஆவர்தன் (சாங்கியர்) கூறுவதும் பொருள் கொள்வதும் ஒரே தன்மையாயிருப்ப, சாங்கியமானது நிரீசுவர சாங்கியமென்றும், சீதாப் பிரதி பாத்தியமான தத்துவம், சேசுர சாங்கியமென்றும் சங்கரர் ஏன் கூறவேண்டும்?

என்கிறார். நிரீசுர சாங்கியம் ஈசனை யொப்பாமையாலும் சேசுர சாங்கியம் ஈசனை யொப்புதின் தன்மையாலும் பகவத்கீதை ஈசரப் பிரதிபாத்தகமாயிருப்பதாலும்

கைவல்லியநவநீதம் சந்தேகந்தேனீதற்படலம்.

இந்தச்சீவனாவருமறுபகையெலாம்இவன்செயலென் னுமல் அந்தத்தேவனாவருமென் றமூடர்களதோகதியடைவார்கள் இந்தச்சீவனாவருமறுபகையெலாமிவன்செயலல்லாமல் அந்தத்தேவனென்றெனும்விவேகனமலீட்டைடவாரே. (௫௧)

ஒன்றுகேள்மகனே புமான்முயற்சியாலுரைத்துமானிடர்க்கீசன் நன்றுசெய்யவேகாட்டியதுவழிநட்ட துல்லவாயினே சென்றுதுட்டவர்தனைவிட்டுவிவேகராய்ச்செனரித்தமாயைத்தள்ளி நின்றனான்ததையடைந்தவர்பவங்கள்பேரம்பிச்சயமிதுதானே. (௬௨)

இப்பிரமாணங்களின்படி வேதாந்தமும் ஈசரப்பிரதிபாத்தகமாயிருப்பதாலும், சாங்கியர் ஈசுவரனை யொப்பாமையாலும், பிறவாற்றாலும் சங்கராசாரியர் சாங்கியனை மறுத்தது நியாயமேயுமாம். இதனால் சங்கராசாரியர் கூற்றுப்பொருத்தமுடையதேயுமாம்.

பகவத்கீதா விசாரம்.

இனிப் பகவத்கீதையிலிருந்து சிறிது மேற்கோளெடுத்துக் காட்டிப் பின்னர்த் தமது சித்தாந்தத்தைத் தாபிக்கப் பார்க்கின்றார். அது இது:—

(1) பகவத்கீதை 15-வது அத்தியாயம் 16-வது சுலோகம்.

“இவ்வுலகத்தில் இரண்டு புருஷர்க ளிருக்கின்றார்கள்; ஒருவர் ஈசமுடையவரும், மற்றவர் ஈசமற்றவரும். ஈசமுடையது சர்வபுதுநாதி (எல்லா வஸ்துக்களும்), அவிஈச முள்ளது கூடஸ்தெனென்ப் பெயர்பெறும்”

இப்பொழுது இச்சுலோகத்தின் றோக்கைப் பாருங்கள். இது இரண்டு புருஷர்களை மாத்திரந்தான் சொல்லுகின்றது. அடுத்த சுலோகத்தில் மூன்று புருஷர்கள் சொல்லப்பட்டிருந்தாலும் இதில் இரண்டு புருஷர்களைமாத்திரம் சொன்னது ஓர் உட்கருத்தைக்கொண்டே யாம். அது பூர்வபட்சியின் அபிப்பிராயத்தை முன்னர்க்கூறி, பின்னர்த் தன் சித்தாந்தத்தைக் கூறுதற்கேயாம்.

(2) ஷே ஷே 17-வது சுலோகம்.

“நாசமற்ற ஈசானாகிய (எஜமானன்) எந்த ஆத்துமாவானவர் மூன்றுலகங்களிலும் பிரவேசித்து இராட்சிக்கின்றாரோ அப்படிப்பட்ட பரம புருஷரானவர் அன்னியராரும் பரமாத்மாவாயும் உதகரிக்கப்பட்டிருக்கின்றார்”

மீண்டும் படிப்படியாய் அடுத்த சுலோகத்தில் சொல்லப்பட்டிருப்பதைப் பாருங்கள்.

(3) ஷே ஷே 18-வது சுலோகம்.

“நான் எதனாலே நாசமுள்ளதை (முதற்புருஷன்) அதிக்கிரமித்தவனாயும் நாசரகிதத்தைக் (இரண்டாவது புருஷன்) காட்டிலும் உத்தமனாயு மிருக்கிறேனோ; அதனாலே பிரபஞ்சத்திலேயும் வேதத்திலேயும் புருஷோத்தமன் (மூன்றாம் புருஷன்) என்று பிரசித்தியடைந்தவனாயிருக்கின்றேன்”

(4) இங்கே புருஷனென்பது திரிபதார்த்தம், தத்வத்ரயம் முதலியனபோல ஒரு பதார்த்தமே யென்று கொள்ளும் பாலது. மீண்டும் ஷே 13-வது அத்தியாயம் 19-வது சுலோகத்தில் முதலிரண்டு புருஷர்களும் பிரகிருதி புருஷன் என்ற பெயர்களால் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றார்கள். அவ்விரண்டற்கும் சாங்கியன் என்ன லட்சணம் கூறுகின்றானோ அதே லட்சணந்தான் 20-வது 21-வது சுலோகங்களில் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றது. அதை நிரூபணம் பண்ணுமிடத்துக் கபிலரைவிட ஸ்ரீ கிருஷ்ணன் ஒருபடி அதிகமாய்ப் பேர்கின்றார்.

சாட்சி யென்றும் நியாமகனென்றும் ஆதாரமென்றும் போக்தாவென்றும் மகேசவரனென்றும் பரமாத்மா சொல்லப்படுகின்றார்.

பிறகு இந்திரிய பதார்த்தங்களின் தாரதம்மியத்தையும், பசுஞானம் பரசுஞானம் பதிஞானம் என்னும் ஞானங்களின் தாரதம்மியத்தையும் பற்றிச் சொல்லும் ஓர் நேர்த்தியான வாக்கியம் வருகின்றது. லோகாயதனுக்குத் தன் தேகத்தின் அறிவு மாத்திமேயன்றித் தன் ஆத்மாவைப் பற்றிய அறிவாவது அல்லது அதைவிட உயர்ந்த எவ் வஸ்துவினது அறிவாவது கிடையாது. நிரீசுர சாங்கியன் வேதாந்தி இவர்களின் மதப்பிரகாரம் பிரகிருதி ஆத்மா, மாயா ஆத்மா என்ற இரண்டு பெர்ருள்களிருக்கின்றன்; அல்லது இருப்பதாய்த் தோற்றுக்கின்றன. தனது ஆத்மாவானது பொய்யாகிய பிரகிருதியினும் மாயையினும் வேறான தென்றறிவதே முத்தி யாம். இதுதான் பசு ஞானம் அல்லது ஆத்தம ஞானம். சேசுர சாங்கியத்தின் பிரகாரம் பிரகிருதியினும் தான்

வேறுனவ நென்றும் தன்னிலும் பரவஸ்து வேறுன தென்றும் அகர்த்தாவென்றும் அது (பரவஸ்து) கர்த்தாவென்றும் தெரிந்து கொண்டு, (29-வது சுலோகம்) இப்பரவஸ்துவின் இலக்கணத்தை யறிந்து அவன் பிரமத்துவத்தை யடைகின்றான். (ஊ கதை 13 வது அத்தியாயம் 30-வது சுலோகம்) பரமாத்ம ஞானமும், அவனிடத்து அத்தியந்த பக்தியும் மோக்ஷத்தை யடைவதற்குச் சிரேஷ்டமான மார்க்கமென்று கதையில் எண்ணிற்றத சுலோகங்கள் சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன. அவ்வாறு உன்னை யறிந்து கொள் என்ற வாக்கியத்தில் சொல்லியபடி ஆத்தம ஞானமே பரமசாத்தியமென்று (உயர்ந்த யதவி) சொல்லப்பட்டவிலை.

இதுவரையில் பூர்வபட்சியார் வாக்கியங்கள். இனி இதற்கு நாம் முறையே இலக்கண கொடுத்துச் சமாதானஞ் சொல்வாம்.

(1) பூர்வபக்சியார் காட்டிய பகவத்கதை 15-வது அத்தியாயம் 16-வது சுலோகம் நாசமுடையது அசேதன உலகென்றும், நாசமில்லாதது ஜீவன் என்றும் சொல்லுகின்றது.

(2) அதே 17-வது சுலோகமானது பரமாத்வைப்பற்றிச் சொல்வதோடு பரமத்துமா நாசமற்றவரென்றும் அசேதனஉலகிற்கும்.சேதனசீவர்களுக்கும். வேறென்றுஞ் சொல்லுகின்றது.

(3) அதே 18-வது சுலோகம் பரமாத்மாவானது அசேதன உலகை அதிகிரமித்ததாயும் சேதனமான சேவணக்காட்டிலும் உத்தமமாயும் இருப்பதாய்ச் சொல்லுகின்றது.

(4) 13-வது அத்தியாயம் 19-வது சுலோகமானது பிரகிருதி ஜீவன் ஆக இரண்டையுங் கூட அநாதியென் றறியுமாறு சொல்லுகின்றது. ஊ அத்தியாயம் 20, 21, 22 வது சுலோகங்கள் அசேதனப் பிரகிருதி அல்லது உலகு, ஜீவன், ப்ரம்மம் இவைகளைப்பற்றிச் சொல்லுகின்றது.

பூர்வபட்சியார் இச்சுலோகங்களை யெடுத்துக் காட்டியதற்குக் காரணம், ஊ சுலோகங்கள் பிரகிருதி, ஜீவன், ப்ரம்மம் ஆகிய முப்பொருள்களைப் பற்றிச் சொல்லுகின்றதென்றும், சாங்கியர் வேதாந்திகளாகிய இருவரும் பிரகிருதி ஆத்மா இவற்றைப்பற்றி மாத்மிரம் சொல்லுகின்றார்களென்றும் முப்பொருள்களைப்பற்றிச் சொல்வதால் பகவத்கதை தம் பக்தத்துக்குச் சார்பாயிருக்கின்றதென்றும், சாங்கிய வேதாந்திகளுக்குச் சார்பாகாதென்றமாம். சாங்கிய மதம் இவர்க்குப் பலவகையில் முரணுவதாயினும் பிரகிருதி ஆத்மா ஆகிய வீரண்டும் இவர் மதத்தைப்போலச் சந்தென்று கூறுவதால் அது மட்டுந் தமக்குச் சார்பாயிருக்கின்றதென்று கருதி அம்மதத்திற்கு அதுகூலமாய் நின்று வேதாந்தத்தை யெதிர்த்தார்போலும்.

(க) இந்த இலக்கத்தில் நாசமுடையது உலகாகிய அசேதனமென்றும் நாசமில்லாதது ஜீவனாகிய சேதனமென்றும் சொல்லப்படுகின்றன. நாசமற்றவன் என்பதன்பொருள் ஜீவன் ஞானமில்லாமல் சம்சாரபிஜம் நசியா நென்பது; ஜீவனே நசியாதவ நென்பது பொரு ளன்று. ஜீவன் நசியாதவனாயின் அது ஒரு சத்துப்பொருளாதல்வேண்டும். ஆகுமாயின் சாங்கிய மதப்படியும் இவர் மதப்படியும் ஜீவர் பல வாதலோடு, விபுக்களாகலின் விபுக்க



என ஸ சீவர்க ளுள்ள விடத்துப் பிரமமென்ப. தொரு பொருள் இன்றென்று சொல்லவேண்டியவரும். வருமாயின் கடவுளின்றென்று சொல்லும் நூல்திகப் பிரசந்தமாய் முடியும். முடியவே, இவர் மதம் நாஸ்திகமதமாய் விடும். விடவே, இவர் நாஸ்திகராய்ப் போவார். இவர் மதமும் நாஸ்திகமாய் அது காரணமாக (மற்றொரு பக்கத்தை ஸ்தாபிக்கவந்த) இவரும் நாஸ்திகராய்ப் போனாலும் பிரம மென்று சொல்லப்படும் ஆத்மா வென்பதொன்று சத்தாயுளதென்றும் அது பரிபூரணமென்னும் இலக்கணத்தைப் பெற்றதென்றும் கூறும் வேத வேதாந்தங்களையும் பல சீதைகளையும் மற்றவைதிக நூல்களையும் பிரமாணமாகக் கொண்டமையால், வேதாந்திகள் ஆஸ்திகரேயாவர்.

புகவற்கீதை 15-வது அத்தியாயம் 7 வது சுலோகம்.

“என்னுடைய அம்சமாகவும் அநாதியாகவும் (இருக்கிற) சீவனானவன் மாயையிலடங்கி யிருக்கிற மனதை ஆளுவதாக வுடைய இந்திரியங்களைச் சம்சாரத்திலே போகார்த்தமாக இழுக்கிறான்.”

இந்தச் சுலோகத்தினால் ஜீவன் பிரமத்தின் அம்சமெனச் சொல்லப்படுகின்றான். இது உபக்கிரமம்; உபசங்காரம் என்ன சொல்லுகின்றதென்றால்

ஷட 4-ம் அத்தியாயம் 25-வது சுலோகம்.

“சில ஞானயோகிகள் ப்ரம்மார்ப்பணமான யக்ஞத்தினாலேயே ஆத்மாவை ப்ரம்மமாகிற அக்கினியில் ஹோமஞ் செய்கிறார்கள்.”

என்றும்,

ஷட 18-ம் அத்தியாயம் 53 வது சுலோகம்.

“தானே ப்ரம்ம மென்கிற நிச்சயஞானத்தோ டிருப்பதின் பொருட்டு யோக்கியனுயிருக்கிறான்.”

என்றும்,

ஷட ஷட 54-வது சுலோகம்.

“தான் ப்ரம்மமென்கிற நிச்சய முள்ளவனாயும்.”

என்றும் சொல்லுகின்றது. ஜீவன் ப்ரம்மமாகிய அக்கினியில் ஹோமஞ் செய்யப்படுகின்றது எனன்றும், தானே ப்ரம்மமென்கிற நிச்சயஞானத்தோ டிருப்பதின் பொருட்டு யோக்கியனு யிருக்கிறு எனன்றும், ‘தான் ப்ரம்ம மென்கிற நிச்சயமுள்ளவனாகின்றது எனன்றும் சொல்லப்படுவதால் யதார்த்தத்தில் ப்ரம்மம் ஜீவன் ஆகிய இரண்டும் ஒன்றென்றே சித்தாந்தமாகின்றன. நீரினது அம்சம் அலை; அவ்வலை பிறகு நீராகின்றது. இவ்வாறே ப்ரம்மத்தின் அம்சம் ஜீவன்; அந்த ஜீவன் ப்ரம்மமாகின்றான். இதே அர்த்தமாய் முண்டகோபநிஷத் அடியில் வருமாறு கூறுகின்றது:—

முண்டகோபநிஷத் 2-1-1.

“ஓ செனமியா, அது (ப்ரம்மம்) சத்தியமானது. எரிந்துகொண்டிருக்கிற அக்கினியிலிருந்து அதே ரூபமாய் அனேக பொரிகள் எப்படி யுண்டாகின்றனவோ அப்படியே அக்ஷரத் (ப்ரம்மம்) திவிருந்து பலவித தேகத்தை யுபாதிவாயுடைய ஜீவன்க ளுண்டாகின்றார்கள்; அத்தரிடத்திலேயே இலய மடைகின்றார்கள்.”

கூட 3-2, 8-9.

“பெருகிக்கொண்டிருக்கிற நதிகள் நாம் ரூபங்களைவிட்டுச் சமுத்திரத்தை யடைந்து எப்படி அதில் இலயித்துப்போகின்றனவோ, அப்படியே பிரம்ஞானியானவன் நாமரூபங்களிலிருந்து விடுபட்டுச் சர்வசிரேஷ்டமாயும், திவ்வியமாய் யிருக்கின்ற புருஷனை யடைகின்றான். எவன் இவ்வாறு பிரமத்தை யடைகின்றானோ அவன் ப்ரம்மமே யாகின்றான்.”

எப்படி அம்சமான அலையும், நெருப்புப் பொரியும் சுவத்தையும் நெருப்பையும் அடைந்தபோது அலையும் பொரியுமில்லை, அப்படியே ப்ரம்மத்தின் அம்சமான ஜீவன் ப்ரம்மத்தை யடைந்த பிறகு இல்லை. இந்த நியாயத்தின் பிரகாரமும் ஷ ஷேத யுகிடத்தங்களின்படியும் ஜீவன் நாசத்தையடைகின்றவனாகின்றான். ஆனதால் நாசமில்லாதவன் ஜீவன் என்பதற்கு ஞான மின்றிச் சம்சார பீஜம் நசியாமலிருப்பவன் என்பது பொருள்.

சம்சார பீசுமான அஞ்ஞானம் நசித்தபிறகு சேவன் தன் சொரூபம்போய் ப்ரம்மசொரூபமாகின்றான் எனப்பதற்குப் பிரமாணம்:—

யோகசிகோபநிஷத் 4 வது அத்தியாயம்.

“எப்போது அஞ்ஞானத்தினால் துவைத முண்டாகிறதோ அப்போது ஒன்றை யொன்று பார்க்கிறது.”

வராகோபநிஷத் 2-வது அத்தியாயம்.

“மாயையும் அதன்காரியமும் நசித்துப்போனால் ஈசுவரத்வமு மில்லை; ஜீவத்வமு மில்லை.”

ஸ்கந்தோபநிஷத்.

“உமியினால் கட்டுப்பட்டிருக்கிறபோது கெல்லாயிருக்கிறது; உமியற்ற தானால் அரிசியாயிருக்கிறது. அப்படித்தான் ஜீவனுங் கட்டுப்பட்டிருக்கின்றான். கரும் நாசமானால் எப்போதும் (முங்கன்சொரூபியாகி) சிவனாயிருக்கின்றான்; (கரும்) பாசத்தில் கட்டுப்பட்டிருக்கிறவரையில் சிவனாயிருக்கிறான்.”

சூதசங்கிதை முண்டகோபநிஷத்.

“பாசீவர் பின்னரெனில் போதத்தொருபேதம் பிறவாதே.” (உஎ)

சிவபுராணம் வாயுசங்கிதை ஞான நிலைமை.

“முறையிலந்த மாயைதான் மூடு மலமாயை கெட வுறைவதுவே சிவமென்ன வுரைப்பாராலெனவுரைத்தான்.” (க0)

“மேவிய அவ்வுருளினால் மலமாயும் வீந்ததற்பின் ஒவ்வில் அப்பருடனே சிவனென்ன வுறைவன்.” (கஅ)

திருமந்திரம்.

“திரிமலந்தீர்த்த சிவனைவனாமே.”

“மாசற்ற என்னைச் சிவமாக்கி.”

திருவாசகம்.

“சித்தமல மறுத்துச் சிவமாக்கி.”

**தாயுமானவரீயர்பல்.**

“ஏனெனையே ஏனக்களித்த, அதுதானாகிநிற்க, நீதானாகிநிற்க, சச்சிதானந்த சிவந்தானென்பதெந்நாளோர், தானவனாதன்மையெய்தி, நீயேநானென்று நினைப்பும்றப்பும்றத் = தாயேயினையவருடந்தாய், தன்மயமாய்நின்றிலைதானேதானாகிநின்றானினமயமாபெல்லாமரிக்கும், நீநானாகிநிற்பதெந்நாளோர், அத்துவிதமானாகிய அனுபவமே, மறையெனினையீர் தானாகச் சொல்லாதே, நானாகியிருந்தியாயஞ்சுந்றே-யின்றெனக்குவெளியானால், நானவனாய்நிற்பதெந்நாளும், இயெனநானெனவேறிலை, தன்னையறிந்தவர்தம்மைத்தானாகச் செய்தருளுக்தம்மை, ஒன்றிரண்டாய், விவரிக்கும் விவகாரங்கடந் தேழாமல் யோகப்பூமி கின்றதெளிந்தவர்.

யாடுசென்னல்தானேன் பூரணசிகிறவில்யாதினுமிருந்தபேடுரானிநீ  
தானென்னிற்றுஞ்சுமத் துறவன்னைத்தன்னைவைக்கவுந்தருங்காண்.  
வாடுசென்னவயங்கியொன் றிரண்டென் னொமார்க்குமாமெறித்தன்துமாருத்  
தேடுசென்னருசித்துளன்பரைக்கலந்தசெல்வமேகிற்ப்பரசிவமே.

அங்கிருநீயெங்கிருநீதும்அதுவாஸ்கண்டரய்,  
தானுன் தன்மயமேயல்லாநெர்ணுறைத்திலெயெடுக்கெவாட்டாது,  
அதுவாஸுல்அதுவாவர்அதுவேசொல்லும்,  
தன்னிலேதாண்டையார் தவிடுவோடுமென்.”

**கடோபநிஷத் 9-ம் குண்டம்.**

“ஆதாசமானது கட்டாகாசமென்றும், மட்டாகாசமென்றும் எப்படிச் சொல்லப்படுகிறதோ, அப்படியே அஞ்ஞானிகளாலே ஆத்மா (பிரம்மம்) வான்வன் லீவனென்றும் சுசுவரனென்றும் இரண்டலிதமாய்ச் சொல்லப்படுகின்றான். நான் தேகமல்ல, பிராணனும்ல்ல, இन्द्रியங்களும்ல்ல, மனதும்ல்ல, நான் எப்படியுஞ் சாகுதி சொருபது யிருக்கிறதென்று ஆனகிலவே சிலகையே யிருக்கிறெனென்கிற புத்தி ஏதுண்டோ, அது ஓ முனிசிடுஷ்டத்மாமிதெய்யது சொல்லப்படுகிறது. அப்படிப்பட்ட நான் பிரமமே யன்றிச் சம்சாரியல்ல.”

சூதசங்கிதை ஷே. முத்தியுறுமுபாயம்.

“அத்தகுஞானந்தானேயவிரூஞ்சொருபமாகும்  
ஒத்தவத்த்குஞானத்தாலுயிரகளுக்குவஞ்ஞானஞ்  
செத்திமெஃகிறக்கத்தீர்த்தருளவியபாவம்  
உத்தமயிகுமத்தீர்விலொழிதருமயிராந்தியாவும்.

பங்கமாகிதன்றியபுரட்சம்போகாதென்றோர்க்கி  
சங்கசக்கரங்களைந்துஞ்சலசந்தரத்தாமாலே.”

(அ)

ஷே. பகவத்கீதை 12-ம் அத்தியாயம் 4 வது சுலோகத்தில் ப்ரம்மத்தை யுபாசிப்பவர்கள் என்ன யுண்டுகின்றார்கள் எனக் கிருஷ்ணர் சொல்லுகின்றார். இதன்பொருளை அபேதமாகச் சொல்லவேண்டும். இல்லாவிடில் பதவி முத்தியாகச் சொல்லவேண்டும். பகவத்கீதையானது உபநிஷத் துக்களைப்பிரமாணமாக்கக் கொண்டதாகவினாலும், உபநிஷத்துகளெல்லாம் அபேதமுத்தியையே சித்தார்த்தப்படுத்துகின்றமையானும், ஷே. கீதையின் வேறிடங்களிலும் அபேதத்தையே பேசுகின்றமையானும், இதர கீதைகளும் அபேதத்தையே சாதிக்கின்றமையானும், புராண இதிகாசங்கள் யாவும் அத்துவிதத்தையே முடிவாகக் கூறுகின்றமையானும் ஷே. சுலோகத்திற்கு வேதாந்த பக்கமாகவே பொருள் கூறவேண்டுமென்பது யசுரரத்தாணியாமென்க.

இதழிந்க; வேதாந்தத்திற்குமாறாகமற்றொரு பக்கமென்றெடுத்து அதற்குப் பிரமாணமாக இவர் கொண்ட சிவஞானபோதம், 10 வது சூத்திரமும்

“அவனேதானேயாகியஅந்நெறி  
யேகஞ்கு யிறைபணி நிற்க  
மலமாயைதன் னெடுவெல்வினயின்றே.”

என முத்தியில் ஏகத்துவத்தையே சொல்லுகின்றதென்க.

(2) இதில் ஜீவாத்துமாவும் பரமர்த்தமாவும் அன்னியமென்று சொல்வதாய்ச் சொல்லுகின்றார். (இது 15-ம் அத்தியாயம் 17 வது சுலோகத்தை அனுசரித்தது.)

முன்னர் ஜீவாத்துமாக்களைப் பிரமத்தின் அம்ச மென்று சொல்லி, இப்போது அன்னியமென்று சொல்வது கூடுமோடுவெனின் கூடுமென்பதை விளக்குவாம். சூரியனது பிரதி பிம்பம் சூரியனுக்குக் கற்பித்ததில் வேறாயிருந்தாலும் சூரியன்தான் தவிர வில்லாமையால் சூரியனும் சூரியப் பிரதிபிம்பமும் யதார்த்தத்தில் ஒன்றே; மனத்தினின்றும் தோன்றிய சொப்பன உலகு மனதுக்கு வேறாய்க் காணப்பட்டாலும் யதார்த்தத்தில் மனதும் சொப்பன வுலகும் ஒன்றே. ஒரு பொருளே பொன்றாயும் வேறாயும் காணப்படுவதற்குச் சூரியனும் பிரதிபிம்ப சூரியனும், மனமும் சொப்பன வுலகும் சரியான திருட்டாந்தமாகும். ஒரு பொருளிலிருந்து பிறிதொரு பொருளுண்டாகும் விஷயத்தில் பின்னமாகவும், அபின்னமாகவும் இருக்கலாம். மண்ணுங் குடமும், தூலும் ஆடையும் ஒன்றே; சூரியனும் பிரதிபிம்பசூரியனும், மனமும் சொப்பன உலகும் வேறே. வேறாய்க் காணப்பட்டாலும் யதார்த்தம் சில ஒன்றே. எது ஒன்றாயும் வேறாயும் காணப்பட்டு யதார்த்தத்தில் ஒன்றாய் முடிகின்றதோ, அதில் வேற்றுமை பொய்யேயாகும். இதற்குத் திருட்டாந்தம் பிரதி பிம்ப சூரியனையும் சொப்பன வுலகையும் பார்த்துக்கொள்ளலாம். சேவனுக்குப் பிரமம் அன்னியமென்று சொன்னது யதார்த்தமாக வைத்தன்று. யதார்த்தமாக வைத்துச் சொன்னால் கடத்தையும் படத்தையும் உவமானமாக வைத்துச் சொன்னதுபோலாகும். இவ்வாறு சொல்லும்பட்சத்தில் கடமும் படமும் வேறுவேறு இடங்களில் இருப்பனபோல் பிரமமும் சேவனும் இருப்பனவாகி, கட படம்போல் பிரம சேவர்கள் கண்டப்பொருள்களாய் விடும். இது பிரமத்திற்கு அபூரணத்துவஞ் சொல்வோர்க்குச் சம்மதமாகுமே யன்றிப் பூரணத்துவஞ் சொல்வோர்க்குச் சம்மதமா

காது. ஒரு சமயம் பிரமத்துக்கு அபூரணத்துவந்தான். இலக்கண மென்று சொல்லுவாராயின் அப்போது அதிலுள்ள குற்றங்களை விளக்கிக் காட்டுவாம்.

மேலே காட்டிய முண்டகோபநிலத்தின் பிரமாணப்படி நீர் அலையும், நெருப்பும் பொரியும் சொல்லப்பட்டசத்தில் யதார்த்தத்தில் நீரின் கூறும் நெருப்பின் பொரியும் அம்சங்களாவதுபோல, யதார்த்தத்தில் பிரமத்தின் அம்சமே சீவனம்விடு மென்னின், அங்ஙனம் மன்று; அம்சம் இருவகை: ஒன்று யதார்த்தம், ஒன்று கற்பிதம். வாழைக்காயில் சிறுதுண்டு யதார்த்த அம்சம், சூரியனில் பிரதிபிம்ப சூரியனும், காண்வின்கணுள்ள நீரின் அலை நிலை முதலியனவும் கற்பித அம்சம். இவ்விரண்டில் பிரமத்தின்கண் சீவன் பிரதிபிம்ப சூரியன் காணலின் அலை முதலியனபோலக் கற்பித அம்சமாம். ஆதலால் அம்ச மென்ப தொல்வம். முண்டகோபநிலத்தில் அக்கினியினின்று பொரியும், நீரிலிருந்து அலையும் உண்டாவனபோலக் சொல்வதால் சீவன் எப்படிச் கற்பித அம்சமாமென்னின். ஷு உபநிலத் சொல்வது எக் தேச வ்லம்மான்ம. பிரமத்தை விட சீவன் வேறல்லவென்பது மட்டில் அவ் வவமானத்தைக் கைக்கொள்ளவேண்டும். முற்றுந் கைக்கொள்ளின் யதார்த்தமாய்ப் பிரமத்தின் அம்சம் ஜீவனும் உலகுமாகி அதில் ஜீவர்கள் அனுபவிக்கும் துக்கங்களுெல்லாம் பிரமமே அனுபவிக்கின்றதென்றாகும். மேலும் அக்கினியில் சில அம்சம் அக்கினியைவிட்டு வேறுபடுவதால் பெரிய அக்கினிக்கும் சிறு அக்கினிப் பொருள்களுக்கும் இடையில் அக்கினியில்லாமையே யிருக்க நேரும்; அதுபோலப் பிரமத்திற்கும் சீவனுக்கும் இடையில் அவ்விரண்டனது இனமை யிருக்க நேரும். அப்படிச் சொல்லுங்கால் பிரமம் எங்கும் நீக்க மற நிறைந்த பரிபூரணமென்று சொல்லும் கருதிக்கேதயாதிகளுக்கு அப்பிர மாணத்துவம் வந்துவிடும்.

(க) இரண்டாவதின்படியே இதற்கும் பொருள்கூறவேண்டும். அன்றிப் பிரமம் சத்து, சித்து, ஆனந்தம், சித்தியம், பூரணம் முதலிய விசேஷ லட்சணங்களைப் பெறுவதால் அத்தகைய பிரமத்தை யுத்தமென்று சொல்வது நியாயமேயாம்.

(ச) இதில் பிரகிருதி ஜீவன் ஆகிய விரண்டையுங்கூட அநாதியென்று சொல்லுகின்றது. பிரகிருதியையும் ஜீவனையுங்கூட அநாதியென்பதால் பிரமமும் அநாதியென்று சித்தித்தது. அங்ஙனமாயின் பிரகிருதி ஜீவர்க்கும் பிரமத்திற்கும் யாதும் பேதமில்லையேயெனின், பிரகிருதி ஜீவர்கள் அநிர்வ சனீயமாக அநாதியும், பிரமம் சத்தாக அநாதியுமாம். இது எப்படிச் கூடு மெனின் கயிற்றின்கண் அரவும், ஆகாயத்தின்கண் கூடாரத்தன்மையும் இடையில் வந்தனவன்று. கயிறும், ஆகாயமும் என்னுளவோ அன்றே அரவும் கூடாரத்தன்மையும் அநிர்வசனீயமாக அநாதி. இதுபோலவென்றறிக்க.

(இ) உலகு ஜீவன் பிரமம் இவற்றைப்பற்றிச் சொல்லுகின்றது. அவ்வு ளவையன்றி, சத்து அசத்து இவைகளைப் பற்றிச் சொல்லவில்லை. மேலே காட்டிய நியாயங்களைக்கொண்டு சத்து அசத்துகளைப் பிரித்துக் கொள்ள வேண்டும்.

இது நிற்க; வேதாந்தத்திற்கு மற்றொருபக்கம் சித்தாந்தமென்று அத் தற்கு முக்கிய பிரமாணமாக இவராலும் இவரினத்தவராலும் எடுத்தாரும் சிவஞானபோதமே மேற்கண்டவாறு கூறுகின்றது. அதுவருமாறு:—

சிவஞானபோதம் 2 வது துத்திரத்தில்

“அவையேதானே யாயிருவனையின்”



என்பதில் ஜீவர்களுள்லாம். பிரமமேயென்று சொல்லியிருக்கின்றது.

ஷு. 6-வது சூத்திரத்தில்

“உண்ணரு அசத்து”

என்று கூறியிருக்கின்றது. அசத்தென்பதற்கு விபரித்த தப்புப் பொருள் கொள்ளாதபடி.

ஷு. 7-வது சூத்திரத்தில்

“யாவையுஞ்ஞனியஞ்சத்தேஜிராகவின்

சத்தேயநியாது அசத்துஇலது அநியாது

இருதிநனநியுளதிரண்டலா ஆன்மா”

என்பதில் ப்ரம்மம் சத்தென்றும் உலகுஞ்ஞனியம் என்றும் அசத்தென்றும் சொல்லியதோடு அசத்தென்பதின் பொருள் இன்றெனவுங் கூறியிருக்கின்றது. உயிர் சத்தென்று கூறியிருக்கின்றதேயெனின் எது சத்தத்தோ அது அசத்தேயாகும். எங்ஙனமெனின் காரணநீர் மயக்கத்தில் சத்தும், தெளிவில் அசத்துமாவதுபற்றிச் சத்தென்று சொல்லப்படினும் உண்மையில் காரணநீர் அசத்துத்தானே. அங்ஙனமே யுயிர் சத்தத்தென்று சொல்லப்படினும் ஷு. காரணநீர் உவமானப்படி அசத்தேயாம். இது தவிரப் பாசத்துக்கு உவமானங் கூறுங்கால்

ஷு. 9-வது சூத்திரத்தில்

“உண்ணக்கண்பாசமுணராய்பதியை

ஞாணக்கண்ணினிற்சந்தைநாடி

உராததுனைத்தேர்த்தெனப்பாசமொருவத்

தண்ணிழலாம்பதிவிதிவெண்ணுமஞ்செழுத்தே”

என்று தானனீரை யுவமானமாகக் கூறுகின்றமையின் காரணனீரைப் போலப் பாசமும் அசத்தாம். காரணமான பாசமே காரணனீராகும்போது அதன் காரியமான உலகு, காரணனீராதற்கு இழுக்கு யாது மின்று.

அன்றி முத்தி நிலைமையைப்பற்றிக் கூறுங்கால்

ஷு. 10-வது சூத்திரத்தில்

“அவ்னேதானேயாகிய அந்நெறி

யேகனாகியிறைபணிநிற்க

மலமாயைதன்னொடுவெல்வினையிந்நே”

என்று எகத்துவத்தைச் சாதிக்கின்றது. இப்போது காட்டிய பிரமாணங்களின்படி சிவஞானபோதம் உலகு பிரமசொருபு மென்றும், அவ்வுலகு ஞனியமென்றும், அதோடு நிற்காமல் அசத்தென்றும், அவ்வசத்து இன்மையென்றும், அவ்வசத்துக்கு உவமானம் (பொய்யான) காரணநீரென்றும், முத்தியில் ப்ரம்மம் ஒன்றேயென்றும் கூறினமையின் மற்றொரு பக்கமென்று இவரால் சொல்லப்படும் சித்தாந்தப்பட்சமான சிவஞானபோதமும் அத்துவிதப்பட்சமொன்றாக இவ்விஷயத்தைப்பற்றி யித்காறும் பேசிய வற்றால் வேதாகமங்களின் சித்தாந்தம் அந்நவத மென்றே யேற்பட்டமையின் தம் கூற்றின்படியே யிவர் மற்றொரு பக்கமாய் அதாவது வேதாகம பூகிய பக்கமாய் கின்றாரென்பதாம்.

ஷு. கீதை 13 வது அத்தியாயம் 21, 22, வது சுலோகங்களில் சாங்கியன் ஆத்துமாவைக்கு என்ன இலக்கணஞ் சொல்லுகிறானோ, அந்த விலக்கணத்தையே வேதாந்தி சொல்லுவதாய்ச் சொல்லுகின்றார். இது சாங்கிய வேதாந்தங்களின் இலக்கண மறியாது சொல்லுவதாகும். சாங்கியன் ஆத்தும இலக்கணஞ் சொல்லும்போது பிரம்ம விலக்கணங்க ளெல்லாஞ் சொல்லுகின்றான். ஷு. 21, 22 வது சுலோகங்களில் ஜீவ இலக்கணத்தைப் பிரம்ம இலக்கணமாகச் சொல்ல வில்லை. ஸ்ரீ கிருஷ்ணர், பிரகிருதி அல்லது உலகு, ஜீவன், ஈசுவரன், பிரம்ம இவற்றைப் பற்றிக் சுருதியாதிக்குக் கிணங்கச் சொன்னார்; சாங்கியமத விலக்கணத்தைச் சொல்லவில்லை. ஆசுவால் கபிலரைவிட ஸ்ரீ கிருஷ்ணர் ஒருபடி அதிகமாய்ப் போகின்றாரென்பது பொருத்தாத் விஷயமாகும்.

### பதி பசு பாச ஞானம்.

இவரி இவர் கூறும் பதி பசு பாச ஞானங்களைப்பற்றி விசாரிப்பாம்.

லோகாயதனுக்குத் தன் தேகத்தின் அறிவு மாத்திரமே யன்றி, தன் ஆத்துமாவைப்பற்றிய அறிவாவது அல்லது அதை விட உயர்ந்த எவ்வஸ்துவின்து அறிவாவது கிடையாது; கிரீசுவர சாங்கியன் வேதாந்தி இவர்களின் மதப்பிரகாரம் பிரகிருதி ஆத்துமா, மாயா ஆத்துமா என்ற இரண்டு பொருள்க ளிருக்கின்றன; அல்லது இருப்பதாய்த் தோற்றுகின்றன. தனது ஆத்துமாவா னது பொய்யாகிய பிரகிருதியினும் மாயையினும் வேறானதென் றறிவதே முத்தியாம். இதுதான் பசு ஞானம் அல்லது ஆத்ம ஞானம் ; சேகர சாங்கியத்தின் பிரகாரம் பிரகிருதியினும் தான் வேறானவ னென்றும், தன்னிலும் பாவஸ்து வேறான தென்றும், தான் அகர்த்தா வென்றும், அதி கர்த்தாவென்றும் தெரிந்து கொண்டு (ஷு. பகவத்கீதை 13ம் அத். 29 வது சுலோகம்) இப்பர வஸ்துவின் இலக்கணத்தையறிந்து அவன்பிரமத்துவத்தை யடை கின்றான். (13 வது அத்தியாயம் 30 வது சுலோகம்) பரமாத்ம ஞானமும், அவ னிடத்து அத்தியந்த பத்தியும் மோட்சத்தை யடைவதற்குச் சிரேஷ்டமான மார்க்கமென்று கீதையில் எண்ணி ரந்த சுலோகங்களில் சொல்லி யிருக்கின்றது. அவ்வாறு 'உண்ண யறிந்துகொள்' என்ற வாக்கியத்திற் சொல்லியபடி ஆத்மஞானமே பரமசாத்தியம் (உயர்ந்தபதவி) என்று சொல்லப்பட்டவில்லை.

இதன் மறுப்பு வருமாறு:—

பாசஞானம் லோகாயதனுக் குரியதென்று சொல்வது உண்மைதான். அவ்வாறே கிரீசுவர சாங்கியன் பசு ஞானமுடைய னென்று சொல்வது கூடாது. இவர் மதத்திற்சொல்லப்படும் பசுவுக்கும், சாங்கியன் சொல்லும் ஆத்துமாவுக்கும் வெகு வித்தியாசமுள்ளது. இவரமதத்துப் பசுவுக்கு என்றும் பரதத்திரிய முதலிய விலக்கணமும், சாங்கியமதத்து ஆத்துமாவுக்குச் சர்வ சுதந்திரம் முதலிய விலக்கணமும் அவ்வந்துலகன் கூறுகின்றன. இங் னமாக ஜீவனுக்குரிய இலக்கணமுள்ள இவர் மதத்துப் பசுவைக் கொண்டு போய்ப் பிரம்ம இலக்கணஞ் சொல்லும் ஆத்துமாவைக்கு அமைத்துச் சொல்வது சாங்கியமதவிலக்கணம் அறியாக்குற்றமாகும். சாங்கியமதத்தில் இன்ன

பாகம் குற்றமுள்ளது, இன்னபாகம் குணமுள்ளது. என வறிந்து, குற்றமுள்ள பாகத்தை யெடுத்துச்சொல்வதை விட்டு ஒன்றிருக்க ஒன்று பேசுவது நன்றன்று.

இந்தக் குற்றத்தோடு வேதாந்தியைப் பசுஞானியென்ற குற்றத்திற்கும் இலக்காகின்றார்.

கைவல்லியம் சந்தேகந்தேளிதற்படலம்.

அச்சுவத்தமென்றொருமரம் திவிரண்டரும்பறவைகள்வரமும் நச்சுமங்கொருபறவையம்மர்க்களின் றுநன்றெனத்தின்னும் மெச்சுமங்கொருபறவையின் னுதெனவியங்கியப்பொருளாக வைச்சுமாமறைசீவனைச் சீனைவகுத்தவாற்றியவாயே.

(௫௮)

இந்தச்சீவனாவரும்பறவையெலாமிவன்செயலென் னாமல் அந்தத்தேவனாவரும்பறவையெலாமிவன்செயலென் னாமல் இந்தச்சீவனாவரும்பறவையெலாமிவன்செயலென் னாமல் அந்தத்தேவனாவரும்பறவையெலாமிவன்செயலென் னாமல்.

(௫௯)

ஒன்றுகேள்மகனேபுமான் முயற்சியாற்றுவதைத் துமானிடர்க்கீசன் நன்றுசெய்யவேகாட்டியதுவழிநடந்துநல்லவர்பின்னே சென்றுதுட்டவர்தனைவிட்டுவிடுவதென்றாய்ச்செனித்தமாயையையத்தள்ளி நின்றனான்தனையடைந்தவர்பவங்கள்போம்நிச்சயமிதுதானே.

(௬௦)

கை தத்துவவிளக்கம்.

கடநீரின்மேகநீரிந்கண்டவானிரண்டும்பொய்யே குடவானும்பொரியவானுக்கூடியொன்றமெப்போதும் இடமானபிரமஞ்சாட்சியிரண்டுமெப்போதுமேகம் திடமாகச் சுவானுபூதி சிவோகமென்றிருந்திடாயே.

(௬௧)

இப்பிரமானங்களினால் வேதாந்தி பாசஞானம், பசுஞானம், பதிஞானம் ஆகிய மூன்று ஞானங்களையுங் கடந்து பிரமஞானியாய் விளங்குபவனான் நேறப்பட்டது. பசுஞானமென்பதும் ஜீவஞானமென்பதும் ஒன்று தான். இந்த ஜீவ ஞானம் காந்தோக்கிய உபநிஷத்தின் தத்துவமகி மகாவாக்கியத்தில் துவம்பதவாச்சியார்த்த ஞானமாய் நின்றது; பதிஞானம் ஷட்வாக்கியத்தில் தத்பத வாச்சியார்த்த ஞானமாய் நின்றது. இவ்விரண்டு ஞானங்களை வேதாந்தி சாதகநிலையாகச்சொல்லி, இதன்மேல் துவம்பதவாச்சியார்த்தம் தத்பதவாச்சியார்த்தங்களைக் கூறி; இதை அசிபதத்துக்கு வாச்சியார்த்த ஞானமாக்கி, அதையும் பூர்வபட்சப்படுத்தி, முடிவில் அசிபத வாச்சியார்த்தமாகக் கூடஸ்தபிரம ஐக்கியஞ்சொல்லுகின்றான். இந்த வுண்மையினை யுணர்த்து எவ்வளவோ கீழ்ப்பட்ட நிலையை வேதாந்தியின் சித்தாந்தமெனமயங்கிச் சொல்வது இவர்களுவேதாந்த வாசனையுமின்றெனவெளிப்படுத்துகின்றது.

இதுநிற்க; இவர் சொல்லும் சேகரகாங்கியம் ஈசனைச் சொல்லுகிறதே யொழியப் பிரமத்தைச் சொல்லவில்லை. பிரமத்தைச் சொல்லுகின்றதென்றால் எங்கே துவீத முண்டோ அங்கே ஜீவேச பேதமுண்டு; எங்கே ஜீவேச பேதம் உண்டோ அங்கே மாயையுண்டு; எங்கே மாயையுண்டோ அங்கே ஞானஞானஞேயங்களுள்ளன; எங்கே ஞானஞானஞேயங்க ஞானவோ அங்கே துவீதமுண்டு. துவீத முண்டென்ற விடத்து மாயையுண்டென்றது இவர் மற்றொருபக்கமெனக் கூறி அதற்கு ஆதாரமாய்க் கொண்ட சிவஞான போதமே

“அவனேதானேயாதியவர்க்கெறி  
எகனாபிஹைபணிநிந்த  
மலமாயைதன்னெடுவல்வினையின்றே”

என்று குசிப்பிக்கின்றது. ஏகனாபி விளங்குமிடத்து மாயையின்றென் றுல் துவிதனாகி விளங்குமிடத்து மாயையுண்டெனத் தானே பொருள்படுகி ன்றது. ஜீவாத்மபரமாத்மாக்கள் இரண்டுஞ் சத்தியமென்றவிடத்துப் பிரமம் அபரிபூரண தோஷமென்னும் குற்றத்தைப் பெறுகின்றதாய் முன்ன மே கூறினமாதலின் இது யுகதி விரோதமுமாகாதென்க.

சாங்கியம், வேதாந்தம், சைவம்.

இதனாறும் சாங்கியத்தைப்பற்றியும், வேதாந்தத்தைப்பற்றியும் தாம் விசாரித்த விசாரணையே சரியான விசாரணையென் மனப்பால் அருந்தி, அதற்குமேல் தமது சித்தாந்தம் மிகு உத்திருஷ்டமெனக் கருதி, அதுவிஷய மாந்தஅடியில் வருமாறு கூறுகின்றார்:—

சாங்கியர்கள் பிரகிருதி புருஷன் என்பவற்றைப்பற்றிச் சொ ல்லுகிறவரையில் சரிதான்; வேதாந்தியும் தன்னது மாயையும் பிரம மும் என்று சொல்வதும் சரியே. ஆனால் சாங்கியர் சொல்லும் ஆத்மாவுக்கும் வேதாந்தியின் பிரமத்திற்குஞ் சிறிது பேதமுளது. உண்மையில் மனிதனே கடவுள். அங்கனம் கடவுளையும் மனித னையும் ஒன்றுபடுத்திச் சொல்வதால் ஏற்படும் முடிவு என்ன வெனில் மனிதனது அறிவானது தன்னை விடவுயர்ந்த ஒருபொருளை நிரூபித்தலாவது அதனை அனுபவித்தலாவது இல்லாது போகின்ற மையின் வேதாந்தியின் பிரமம் பெயர் மாத்திரையேயாம்.

என்பதற்குச் சமாதானம் வருமாறு:—

சாங்கியர் கூறும் ஆத்துமாவுக்கும் வேதாந்தி கூறும் ஆத்துமாவுக்கும் பேதமுண்டென்பது வாஸ்தவந்தான். ஆனால் அப்பேதத்தினுண்மையை யிச் சித்தாந்தியுணராது விபரீதமா யுணர்ந்தார். அதனை முன்னரே விளக்கினும். மனிதனைப்பது சரீரத்தைப்பற்றி வந்த சொல், மிருகமுதலியனவும் அங் கன்மேயாம். மனிதனே கடவுளென்பது வேதாந்தி பசுஞானியென்று இவர் முன் சொன்னதற்கு விரோதம். மனிதனே கடவுளென்பதில் மனிதஞானி யாவனேயன்றிப் பசுஞானி யாவதென்னம்? வேதாந்தியின் பிரமம் பெயர் மாத்திரை யென்பது மிகு தெரியாமையாம். வேதாந்தி யென்பவன் வேத முடிவான உபநிஷத்தின் அத்தைவத பிரமஞானசொருபி. அவன் (மனிதன்) அவ்வத்தைவத ஞானத்தை யடைதற்கு முன்னர் வேதத்தின் கர்மம் காண்ட த்தை அனுசரித்துச் சற்கருமங்கள் புரிந்து சொர்க்கத்தில் மனிதனுக்கு மே லான தேவசரீரத்தைப் பெறுகிறான்; அதன் பிறகு உபாசனா காண்டத்தை அனுசரித்து ஈசரோபாசனைசெய்து அவ்வீச உலகத்தையடைந்து அவ்வீச ணைப்போன்ற வடிவத்தை யடைகிறான். இவ்விரண்டும் ஒரு காலத்து அழி தல்மாலைய வாகவினாலும் எங்கெங்கே சரீர இந்நிரிய கரணங்களுள்வோ, எங்கெங்கே கிரிபுடி சம்பந்தமுளதோ அங்கங்கே யெல்லாம் துக்க முளதா கலினாலும் அப்பதவிகளைத் தள்ளி, சரீர இந்நிரிய கரணங்களில்லாததும், ஞாதரு ஞான ஞேயங்களற்றதும், அத்துவிதமுமான கூடஸ்த பிரம் ஐக்கி யத்தை ஞானகாண்டத்தின்படி விசாரணவாயிலாக நிர்விகற்ப சமாதியி



னால் பெறுகின்றான். ஒவ்வொரு ஜீவர்க்கும் மலம் விசேஷமும் அஞ்ஞான முள்வன. மலம் நிஷ்கர்பியமான சற்கிருமங்கனாலும், விசேஷமும் ஈசுவரத்தியானத்தாலும், அஞ்ஞானம் யிரம் ஞானத்தினாலும் கிவர்த்தியாகும். இது வைதிக சோபாணக் கிரமம். இவ்வாறு முடிவில் பிரமவடிவாய் விளங்கும் வேதாந்திய மனிதனுக்கு மேற்பட்ட பொருளை அனுபவியாதவன் என்று சொல்வது பயன்படு மொழி யன்று !

துவித்வாதியாகிய இப்பூர்வபக்தியார் மோட்சம் என்பதை உலகாநுபவம்போர் விருக்கவேண்டுமென்று கருதுகின்றார்போலும், உலகில் ஒருவன் மற்றொரு பொருளோடு கூடியே சுகத்தை அனுபவிக்கவேண்டு மென்று விசாரணையில்லா அஞ்ஞானிகள் கருதுகின்றார்கள். ஆனால், இஃதுண்மையன்று; பிராக்ரீதியேயாம். கற்கண்டு இன்பப் பொருளென்றும், அதைத் தின்பதால் இன்ப முண்டாகின்ற தென்றும், அந்த இன்பத்தை யனுபவித்தவன் புருஷ னென்றும் கொண்டிருக்கின்றார்கள். இஃதுண்மையாவென ஆராய்வாம். கற்கண்டு இன்பப் பொருளானால் அது எப்போதும் இன்ப மாகவே யிருத்தல் வேண்டும். அவ்வா் நிலை யென அடியில் வரும் விஷயத்தால் அறியலாம். கற்கண்டை மேலுமேலும் தின்றால் அது வெறுப்பைத் தருகின்றது. அன்றிச் சில ரோகிகளுக்கு அது இன்பப் பொருளாய்த் தோற்றவேயில்லை. ரோகமில்லாக்காலத்தும் அப்பமாய்த் தின்னும்வரை யின்பமாயிருக்கின்றது. கற்கண்டினிடத்து யதார்த்தமாய் இன்பமிருக்குமானால் நமக்கு விருப்பமானகாலத்து இன்பமாகவும், வெறுப்பானகாலத்துத் துன்பமாகவுந் தோற்றமா? இங்ஙனமாயின் அதன் இலக்கணம் உண்மையே யாது? இதுபோகச் சிலர்க்கு விருப்பமான பொருள்கள் சிலர்க்கு வெறுப்பாகவும், சிலர்க்கு வெறுப்பான பொருள்கள் சிலர்க்கு விருப்பாகவும் இருப்பது உலகில் சர்வசாதாரணம். ஒருவனுக்குப் புளிப்பில்விருப்பம், ஒருவனுக்கு இனிப்பில் விருப்பம், ஒருவனுக்கு வியாக்ரணத்திள் விருப்பம், ஒருவனுக்குத் தர்க்கத்தில் விருப்பம், ஒருவனுக்குக் கணிதத்தில் விருப்பம், ஒருவனுக்கு விளையாட்டில் விருப்பம், ஒருவனுக்குக் கவியில் விருப்பம். இது தவிர ஒருவனுக்கு விருப்பமான பொருளொருள் அவனுக்கே மற்றொரு சமயத்தில் வெறுப்பாய் யிருக்கின்றது. முன்பு விருப்பமான கற்கண்டு பின்னர் வெறுப்பாய் யிருக்கின்றதன்றோ? புணர்ச்சிக்காலத்து விருப்பமாய்த் தோற்றிய மாதா இந்திரிய ஸ்க்லிதமானவுடன் வெறுப்பாய்த் தோற்றுவது இல்லாததார யாவருக்கும் அனுபவமன்றோ? தனது அருக்குழந்தை காணாதபோது துன்பமாயும் காணாத அக்குழந்தை வந்துவிட்டபோது இன்பமாயும் இருக்கின்றது. விருப்பமான பொருள் காணாத தேடுங்கால் அந்தக் கரண விருத்தி விரிந்து இராஜசுப்படுகின்றது; காணாத அப்பொருள் கிடைத்துவிட்டாலோ அந்தக்கரண விருத்தி குவிந்து சத்துவ மாகின்றது. அந்தக் கரணம் விரிந்து இராஜசுப்படுவதே துன்பமும், அது குவிந்து சத்துவமாவதே இன்பமுமாம். கற்கண்டு முதலியவற்றை விருப்பித் தின்னுப்போது அந்தக்கரண விருத்தி அடங்கிக் குவிந்து அது காரணமாக இன்பமும், அக் கற்கண்டு வேண்டாது வெறுப்புறும்போது தின்னின் அந்தக்கரணவிருத்தி அடங்காது விரிந்து அது காரணமாகத் துன்பமுமுண்டாகின்றன. இதனால் ஏங்கே யெங்கே அந்தக்கரணம் விரிகின்றதோ அங்கேயங்கே இராஜசுருணமுண்டாய்த் துன்பமும், எங்கே யெங்கே அந்தக்கரணம் குவிக்கின்றதோ அங்கே அங்கே சத்துவ ருணமுண்டாய் இன்பமும் உண்டாகின்றன. சரியாயிருக்குங்கால் ஆகாரம் இன்பமாய் யிருந்தாலும் அச்சமயத்தில் பெண்டு பின்னை முதலிய சுற்றத்தார் இறத்தல், கப்பல் மூழ்கிப்போதல், கிரகக்கிரமாதிகள் பற்றியெரிதல் முதலிய



சங்கதி செவிக்கு எட்டொழியின் அப்போது இன்பமாயிருப்பதில்லை. இதற்குக் காரணம் ஷட்பங்கதியைக் கேட்குங்கால் அந்தக்கரண விருத்தி விரிந்த ராஜசகுணமாய்த் துக்கப்பட்டிருக்கின்றமையேயாம். இதனால் அந்தக்கரண விருத்தி விரிதலே துக்கமும், சுவாதலே சுகமுமெனத் தீர்மானமாகின்றது. அந்நவமாயின் தற்கண்டு முதலிய பொருள்களில் சுகமில்லையோவெனின் இல்லையென்பதே நிண்ணம். ஆனால் அதில் ஒருவிசேஷ முண்டு. அஃதெயர் தெனின் அந்தக்கரணத்தைக் குவியச்செய்கின்றமையாம். அப்படிச் சுவியச் செய்வதும் மனம்விரிந்து துன்பப்பட்டிருக்கும்போதுதான். மனம்விரிந்து துக்கப்படுஞ்சமயத்தில் அதினும் மனம்அதிகமாய்விரிந்து அதிக துக்கப்படுஞ் சமயத்தில் இனிமையென்று சொல்லப்படும் எவ்விதப் பொருளும் இன்பத்தைச் செய்யாது. வீணையின் ஒசை அதிக இன்பமாய் இருப்பதற்குக் காரணம் மனோவிருத்தி மிக அதிகமாய் ஒடுங்குதலாம். அச்சமயத்தில் வேறு விஷயத்தில் மனத்தைச் செலுத்தி விரியப்பண்ணினால் அப்போது அவ்வளவு இன்ப முண்டாவ தில்லை. எல்லாவற்றிலும் அதிக இன்பமாவது மாதரின் புணர்ச்சியினு லுண்டாவ தென் யாவருமே அறிந்திவர். இதற்குக் காரணம் அவ்விஷயத்தில் அந்தக்கரண விருத்தி முற்றும் இலயமாவதே யாம். மாதர் ஷையோகத்தினால் இந்திரியம் ஸ்கலிதமாகும் அக்கணத்தில் வேறு எவ்வித சிந்தையு மில்லை. வேறு சிந்தையிருக்குமாயின் இந்திரியம் ஸ்கலிதமாகாது; ஆகாதாவே, அப்போது இன்ப மென்பதும் இல்லை. இந்திரியம் ஸ்கலிதமான வுடனே பழையபடி அந்தக்கரணம் விஷயங்களில் சென்று விரிகின்றமையால் அப்போது மனம் துன்பத்துட்கிக்குகின்றது. இத்காரும் பேசிவந்தவிஷயத்தால் அந்தக்கரணவிரிவே துக்கமும், சுவாவே சுகமுமெனச் சித்தாந்தமாகின்றது. இவ்வுண்மையினை யுணராத உலகினர், விஷயத்தில் சுகமிருக்கின்றதென்றும் அதுதான் சுகத்தைக் கொடுக்கிறதென்றும் பிரமிக்கின்றனர். ஒருவன் வைராக்கிய உபரதியுடையவனாய் உலக ஆசையை யொழித்து ஈசனை நினைத்து அன்பினு லுருகித் துதிப்பானாயின் அச்சமயத்தில் அவனது மனமானது ஒடுங்கிச் சத்துவகுணத்தை யடைகின்றது; அடையவே சுகமுண்டாகின்றது. சுகமுண்டாதற்கு ஈசன் நிமித்தக்காரணமாயினும் தன் மனம் ஒடுங்கிச் சத்துவகுணமாகாவிடில் சுக முண்டாகுமா? உண்டாகாது! உண்டாகாது!! வேதத்தினது உபாசனாகாண்டப்படி ஜீவர்த்து மாவானது தனக்கு மேற்பட்ட ஈசனை வணங்குங்காலத்தும் தன் மனோலயத்தினாலே தனக்கு இன்பமுண்டாகின்றதன்றி, பிறிதொருபொருள் அதாவது ஈசனிடமிருந்து இன்பம் வருவதில்லை.

வேதாந்தி தன்னைவிட வயர்ந்த பொருளை அனுபவிக்காது போகின்ற மையின் என்று சொல்வதால், சித்தாந்தி தன்னைவிட வயர்ந்த பொருளை அனுபவிக்கின்றனென ஆகின்றது. தன்னைவிட வயர்ந்த பொருளை அனுபவித்தலுக்கு ஒரு உவமானத்தைக் காட்டியிருப்பாரேயாயின் அதைக்கொண்டு இவரது சித்தாந்தம் சாதகமில்லையெனவும் பூர்வபட்சமெனவும் விளக்கலாம். தன்னைவிட வயர்ந்த பொருளை அனுபவித்தல் யாதுக்கு என ஆராயின் சுகத்துக்கென ஏற்படும். சுகவிஷயமாக முன்பு பேசியதில், தன்னிடத்துள்ள சுகமுண்டாதற்குப் பிறபொருள் நிமித்தமாயிருக்கிறதேயன்றி, பிறபொருளி லிருந்து சுகம் தனக்கு வரவில்லையெனத் தீர்மானமாயிருக்கின்றது. அவ்வாறே இவர் சொல்லும் உயர்ந்த பொருளிலிருந்து சுகம் தனக்கு வரவில்லையென்றும், அவ்வாறு வருவதாக எண்ணுவது பிராந்தி யென்றும் விளக்க மாம். பிறபொருளிலிருந்தே சுகம் வருவதாக வைத்துக்கொள்வோம். வைத்துக்கொள்ளின் சுகம் கொடுப்ப தொருபொருளும் சுகத்தைப் பெறுவ தொரு

பொருளுமாம். இதற்கு இரு பொருள்கள் அத்தியாவசியமாய் வேண்டப் படுகின்றன. வேண்டப்படவே, இரண்டுங் கண்டப்பொருளாய் அவற்றில் பிரமப் பொருளொன்று ஏகதேச அவ்வியாபக கண்டதோஷத்தை யெய்துகின்றது. திருட்டாந்தமாக ஒரு புருஷன் ஒரு ஸ்திரீயோடு கூடிச் சுகத்தை யடைகின்றான்; அல்லது ஒருவன் ஒரு பழத்தைத் தின்று சுகத்தை யடைகின்றனென்னை வைத்துக்கொள்வோம். இத்திருட்டாந்தங்களின்படி புருஷனும் ஸ்திரீயும், ஒருவனும் பழமும் கண்டமாதல்போலச் சித்தாந்தியும் அவனைவிட வுயர்ந்த பொருளெனச் சொல்லப்படும் கடவுளும் கண்டமாகின்றார்கள். பிரமஜீவர்களது யதார்த்த நிலையினை யுணராமையால் இப்பூர்வபட்சியார் மோட்சத்தை யுலக நிலைமையைப்போல வைத்துப் பேசுகின்றார்.

சித்தாந்தி தனக்கு உயர்ந்தபொருளை யடையும் பேதலியானது வேதாந்திக்குச் சாதகநிலையான் உபாசனாகாண்டமெனக் கொள்ளாது; அதுவே முடிவான் ஞான்காண்டமெனக் கொள்வாராயின், இவர் மற்றொரு வகையில் மீள்வொண்ணுக் குற்றத்திற் கிலக்காவார். அதை விவரித்துக் காட்டுவாம். சித்தாந்தி தன்னைவிட வுயர்ந்தபொருளை யனுபவிப்பது யாதுக்கெனக்கேட்டு அது சுகத்திற்கெனப் பேசியிருக்கின்ற மன்றோ? அச்சுகத்தை யனுபவித்தற்குத்தான் தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருளைத் தேடுவது. சுகத்தை யனுபவித்தற்குத் தன்னைவிடப் பிறிது பொருளைத் தேடுவதனால் அனுபவிக்க முயல்வதன்முன்னர் அச்சகம் ஜீவான்மாவுக்கு இல்லையென்றாகிறது. ஆகவே, அப்போது துக்கத்திலிருந்ததென்பதுண்மை. எங்கே யெங்கே சுகமில்லையோ அங்கே யங்கே துக்க முண்டெனக் கொள்ள வேண்டும். சுகம் துக்கமாகிய விரண்டும் இரண்டென்னும் தொகையினைப் பெற்ற குணங்க ளாகலின் சுகமில்லாவிடத்து ஜீவான்மா துக்கமாயிருந்ததென்றுதான் கொள்ளவேண்டும். இனிச் சீவான்மாவுக்குத் துக்கம் சொரூபகுணமா? கற்பித குணமா? என ஆராய்வாம். துக்கம் சொரூப குணமாயினது நீங்கமாட்டாது; நீங்கமாட்டாதாகவே, நீங்குமாறு முயலுவதற் பயனின்ற. வினக்குக்கு ஒளி சொரூபகுணம்; அது ஒருபோதும் நீங்காது. நீங்குமாயின் முதலே அதாவது வினக்கென்னும் பொருளை யில்லாமற்போம். அவ்வாறே ஜீவான்மாவுக்குத் துக்கஞ் சொரூபகுணமென்று சொல்லி, அதோடு அத்துக்கம் நீங்குமென்றும் சொல்லின் அப்போது ஜீவான்மாவென்னும்பொருளை யில்லாமற்போம். இனிச் சீவான்மாவுக்குச் சுகஞ் சொரூப குணமென்று சொல்லின் அதற்குத் துக்கம் வரவேண்டிய ஆவசியகமின்று; துக்கம் வரவேண்டிய ஆவசியக மில்லாதபோது அதை நிவர்த்தித்துக்கொள்ளவேண்டிய ஆவசியகமுமின்று. அங்ஙனமாயின் துக்கத்தை நிவர்த்தித்துக்கொள்ளுமாறு ஈசுவரோபாசனை முதலியன செய்வது அநாவசியமாம். இது நிச்ச; ஜீவான்மா சுக சொரூபமென்பது எவர்க்கும் அதுபலவிரோதம். அது சதா துக்கப்பட்டிருக்கின்றதென்பதை யறியாதாவருமின்று. உள்ள துக்கம் ஒரு சமயம் நீங்கி ஈசுவரனு லளிக்கப்படும் சுகத்தைப் பெறுவதாகவே வைத்துக்கொள்வோம். அங்ஙனமாயின் சுகம் சொரூபகுணமா? கற்பித குணமா? முன்னில்லாதிருந்து வருகின்றமையின் சுகங் கற்பித குணமென்றே சொல்லவேண்டும். எது கற்பிதமோ, எது ஒரு காலத்து வருகின்றதோ, அது பிறிதொரு காலத்து விலகிப்போமென்பது நிச்சயம். சுகம் விலகிப்போனால் சுகத்தை யாசிரயமாகக் கொண்டு மோட்சமும் விலகிப்போமென்பதற்கு ஆகையுமில்லை. மோக்யம் விலகிப்போனால் அப்போது பழையபடியே பந்தம் வந்து, அதன் பயனாகிய துக்கமும் வந்து பொருந்திவிடும்.

இதவும் நினைவு; முன்னில்லாத சுகம் வரும் புகழ்ச்சியில் அது எங்கிருந்த வந்தது என்னும் வினா நிகழும். அவ்வினாவுக்கு விடை இவர் சொன்ன படி ஜீவான்மாவுக்குமேற்பட்ட ஒருபொருளிலிருந்தே வந்திருக்கவேண்டும். மேற்பட்ட பொருளாவது கடவுள். கடவுளிடத்தினின்றும் சுகம் வருவதால் அச்சுகம் கடவுளுக்குச் சொரூப ரூபமென்று சொல்லப்பட்டது. சுற்றித் தன்னை நேர் கொல்லவேண்டும், சொரூப ரூபமென்றும் சொல்லி அதை நீங்குமென்று சொன்னால் அச்சொரூப ரூபத்துக்குக் குணியே அதாவது கடவுளே யில்லாமற் பேரவார். கடவுள் இல்லாமற் போகவே, அவர் மோட்சம் கொடுக்கிற ரென்பதும் அதனால் நிரதிசயாகத் முண்டர் மென்று சொல்வதும் பொய்யாய்ப்போகும். மோட்சமும் சுசுமும் செயற்கையாய்ப்போனால் பந்தமும் துக்கமும் ஜீவான்மாக்களுக்கு இயற்கையாகும். எது இயற்கையாமோ அது என்றும் பொருளைவிட்டு நீங்காதென்பதாம்.

தன்னைவிட மேற்பட்ட பொருளை அதாவது கடவுளை அறிந்து அதனால் மோட்ச சுகத்தை யடைந்ததாகவே வைத்துக்கொள்ளுவோம். அப்படியானால் அப்போது ஜீவர்களிடத் துண்டாகுஞ் சுகம் கடவுள் கொடுத்ததா? தனது அந்தக்கரணம் விரிதலற்று ஒடுங்கிச் சத்துவகுணத்தையும் பெற்ற தனால் தன்னிடத்திலிருந் துண்டானதா? 'பிற பொருளிலிருந்து சுகம் வருவதில்லையென்றும் பிறபொருள் நிமித்தமாகத் தனது அந்தக்கரணம் கொடுக்கத்தால் தன்னிடத்தினின்றும் சுகம் உண்டாகின்றதென்றும் பேசியிருக்கின்றோ மாக்லின் கடவுளினிடத்திலிருந்து சுகம் வருகின்றதென்பது கூடாது. சுகம் பிற பொருள் நிமித்தமாகத்தான் வருமோ, பிற பொருள் நிமித்தமின்றி வாராதோவெனின் அதையும் விசாரினை செய்யலாம். சுகம் பிற பொருள் காரணமாக வருமாயினும் பிற பொருள் காரண மில்லாமலும் வருமென்பதற்கு ஆட்சேபமின்று. இதற்குத் திருட்டாந்தம் சுழத்தியவஸ்தையேயாம். சுழத்தியில் ஆத்துமாவனது பிறபொருள் சம்பந்தமின்றியும் இத்திரிய அந்தக்கரணங்களின்றியும் தனியேயிருந்து சுகிக்கின்றது. உபாசனா காண்டத்தின்படி தனக்குமேல் ஒரு பொரு ளுண்டெனக் கொண்டு அதை யுபாசிப்பதினால் சுக முண்டா மென்று சொல்லும் போதும் இத்திரிய கரணங்கள் ஒடுங்குவதினாலேயே ஆத்துமா சுகத்தை அனுபவிக்கின்றதென்பது தெளிவாம். இதற்குவமானம் ஸ்திரீபுருஷர்களின் சையோகத்தினால் இருவரும் தங்கள் தங்கள் கரணங்களை யிறந்து சுகம் அனுபவித்தலேயாம். இவ்விஷயம் 'பசு சச்சிதானந்த முகூடயதா?' என்னும் தூலில் மிகு விரிவாய் வந்திருக்கின்றது.

மனிதனது அறிவானது தன்னைவிட வயர்ந்த ஒரு பொருளை நிரூபித்தலாவது அச்சு அனுபவித்தலாவது இல்லாது போகின்றமையின் வேதாந்தியின் பிரமம் பெயர்மாத்திரையேயாம் என்று கூறி, அதனால் வேதாந்திக்குத் தன்னைவிட வயர்ந்த பொருளான பிரமத்தை நிரூபிக்கவும் அதை அனுபவிக்கவும் முடியாவென்பதையும் விசாரிப்பாம். இவ்வேதாந்தப்பக்கத்தினின்றும் இவ்விஷயத்தைப்பேசவில்லை. தம்பக்கமாயிருந்து அதான் வேதாந்தமென்று மயங்கிப் பேசுகின்றார். எப்போது வேதாந்தியென்று சொல்லிவிட்டாரோ அப்போதே அவன் ஜீவனைவிடப் பிரமம்மேலானபொருளென்று நிச்சயித்து, மாயாசம்பந்தமும், நிரிபுடியுமுள்ள துவீதம் துன்பமயமென்று கண்டு, அத்தவீதமாய்வினாரும் பிரமசொரூபமாய் விளங்கிவிட்டான்; விளங்கிவிட்ட அவன் பிரமந்தவிர மற்றவையாலும் பொய், பிரமம் ஒன்றேமெய்

யெனப் பிரமத்தை நிரூபித்தும்விட்டான்; அதோடு நிர்விகற்பச் சமாதியினின்று பிரமசொருபமாக அநுபவப்படுத்தும்விட்டான். இங்ஙனமாக இத்தகைய பிரம சொருபம் நிரூபிக்கப் பட்டவிலையென்றும் அனுபவிக்கப் பட்டவிலையென்றும் பெயர்மரத்திரையானதென்றும் கொல்லத் துணிந்த தெவ்வளவு நியாயமில்லாமை யாருங்கள்! இனிக்குணமுன்னவேதாந்தபட்சத்தைக் குற்றமுள்ளதென்று கண்டிப்பிடிக்கவந்த இச்சித்தாந்தியின் மதத்தைச் சிறிதுசீர்தூக்கிப்பார்ப்போம்.

வேதாந்தியின் கொள்கை

“அவனே தானேயாகியவன்நெறி

யேகனெயிறைபணிநிற்க

மலமாயைதன்னெடுவல்லிணையின்றே.”

என்ற சூத்திரப்படி முத்தியில் ஏகமாய் விளங்குகை, இச்சித்தாந்தியின் கொள்கை இரண்டாய் விளங்குகை. முத்தியில் தானென்றும்; தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருள் என்றும் இருப்பதாய் நிரூபித்தனும் அப் பொருளையனுபவித்தனும் இவர் பட்சம். இது வேதாந்தியின் பூர்வபட்சமான வுயர்சகை காண்டத்தில் அடங்கிவிட்டது. எங்கே யெங்கே பேதமுண்டோ அங்கே யங்கே மாயை யுண்டென முன்னரே விளக்கினும்; அநினும் இவர் பக்தத்தெனப் பிரமாணமாகக்கொண்ட சிவஞானபோத்தின் ‘அவனே தானே’ யென்ற சூத்திரத்தைக்கொண்டே நிதர்சனப்படுத்தினும்; அன்றி யெங்கே யெங்கே பேத வரம்புண்டோ அங்கே யங்கேயெல்லாம் அவ்வியாபகத்துவமுண்டெனவும் இப்படியே பிரமம் அவ்வியாபகத்துவமாகுமெனவும் விளக்கினும்; பிரமம் வியாபகப்பொருளென்பது வேதாந்தசித்தாந்தக் கொள்கை. இவ்விருகொள்கைக்கும்மாறாகப் பிரமத்தை அவ்வியாபகப்படுத்துவதோடு ஜீவான்மாக்கள் ஒவ்வொன்றும் வியாபகமென்று சொல்லும் தம் மதத்துக்கும் விரோதமாய் ஜீவான்மாவையும் அவ்வியாபகப்படுத்துகின்றார். தன்னைவிட வுயர்ந்த பொருளை அனுபவித்தலையற்றி முன்னரே பேசி இவரது மதத்தவறை விளக்கிவிட்டாம். பிரம சொருபமாய் சிற்றனுபவித்தாலல்லது பேதமாய்நின்று பிரமத்தை யனுபவித்தலென்பது கூடாதாகலினாலும், பேதமாய்நின்று காணப்பட்ட பொருள் மாயாசம்பந்தமுள்ள தாகலானும், சித்தாந்திகளால் விசாரிக்கப்பட்ட பொருள் துவிதமும் மாயாசம்பந்தமுமுள்ள ஈசனையானும், அது மாயா சம்பந்த மற்றதும் அத்துவிதமுமான பிரம மன்றாகலானும் பூர்வபட்சியாரால் நிரூபிக்கப்படும் அத்தகைய பிரமமே பொருள் எனவின் தன்று, பெயரளவினதேயாம். இவ்விதக் குற்றங்கள் நிறைந்த இவரது மதக்கோணலை, சுருதி யுத்தி அனுபவ சம்மதம்பெற்று ஒழுங்காயுள்ள வேதாந்தத்தினியீது ஏற்றப் பார்ப்பது ஒருபேர்தம் நியாயமாகாது.

முன்றாவது மதத்தை நிரூபணஞ் செய்யும் இம்முன்றாம் பதார்த்தமானது இவ்விரு மதத்தினருடைய ஆத்மாவிலும் வேறாயதும், தனது அருட் பிரகாச மின்றி ஆத்மாவால் அறியப்படா வியல்பினதுமாம்.

என்று பின்னுக் கூறுகின்றார். இதன் கருத்து சாங்கியம், வேதாந்தம் இவ் விரண்டினும் மேலான மதம் இவரது கைவ சித்தாந்த மென்பது. வேதாந்தியும் உபாசககாண்டத்தின்படி யொழுருங்காலத்தில் ஜீவனைவிட ஈசன் வேறென்று சொல்லி, அவ் வீசனது அருட்பிரகாசத்தைப் பெறு



கின்றான். ஆதலால் இவ்விஷயம் வேதாந்தியால் சொல்லப்படாத தன்று. வேதாந்தி சுசுத்த அருளைப்பெற்றதின்பேரில் அசையாத சித்த நிலையுடையவனாய் நின்று, திரிபுடி சுகிதமான சவிகற்ப சமாதியைப் பெற்று, அதன் முதிர்ச்சியினால் திரிபுடி ரகிதமாய் விற்கும் கிர்விகற்ப சமாதியையடைந்து, எகம்ரன் அத்துவித நிலையை அடைகின்றான். இத்தகைய முடிந்த நிலையினிற்கும்வேதாந்தி (இவர்க்குச் சாத்தியமாயும், வேதாந்திக்குச் சாத்நமாயுமுள்ள உபாசனாக்காண்டமான) கீழ்ப்பட்ட நிலையினைப் பெறவில்லை. யென்றும் அதனால் வேதாந்தத்தினும் பார்க்க இவரது கைவ சித்தாந்தம் உயர்ந்த தென்றும் குறிப்பிடுவது கன்றாமோ!

தன்னைத்தான் அறியாமை.

மனிதன் தன்னைத்தான் அறிய முடியாதென்று சொல்வது சரியாகுமானாலும் இதுபோல் கூடவுளும் தன்னைத்தான் அறிய மாட்டாரென்று சொல்வது கூடாது; அப்படிச் சொல்லின் அது தேவதூஷணமாம்.

இவ்வாக்கேபத்துக்கும் சமாதானம் அளித்திலோம். கடவுள் தன்னைத் தான் அறியாரென்பது தேவதூஷண மாகுமானால், மனிதன் தன்னைத்தான் அறியாதென்பது மனித தூஷணமாம்; அவ்வாறே மிருகம் தன்னைத்தான் அறியா தென்பதும் மிருக தூஷணமாம். இவ்வாறு மற்றப் பிராணிகளையுஞ் சொல்லலாம். இவ்வாறு சொல்லலாமாயினும் மனிதாதி விஷயத்தில் இவர்க்கு ஏதும்பாதகமில்லைபோலும்; கடவுள்விஷயத்தில் மாத்திரந்தான் பாதக முண்டாயிற்றுப்போலும். ஒருபொருள் தன்னை யறியும் விஷயத்தில் ஒன்று கூடுமென்பதற்கும் ஒன்று கூடாதென்பதற்கும் நியாயமென்ன? எவ்வளவு உயர்ந்தபொருளாயினும் எவ்வளவு தாழ்ந்தபொருளாயினும் தன்னை யறியும் விஷயத்தின்பேதப்படுவானேன்? இதற்கு இவர் ஏதும் நியாயங்கூறினான். மனிதனால்பாத காரியம் கடவுளால் லாகவேண்டுமென்று சொல்ல வந்தாரே யன்றி, எதுசொன்னால் கடவுளுக்குக் குற்றம், எதுசொன்னால் கடவுளுக்குக் குணம் என்பதை நோக்கினால்லர். மனிதன் நல்லவனை நல்லவனென்றும், கெட்டவனைக் கெட்டவனென்றும் அறிகின்றான். அறிந்தபின் மாற்றி அறிய முடிசிறதில்லை; கடத்தைப் படமாக்கவும் படத்தைக் கடமாகவும் அறிய மனிதனால் ஆகிறதில்லை; மனிதனை மாடாகவும், மாட்டை மனிதனாகவும் மாற்றி யறியவும் முடிசிறதில்லை. இவ்வகையே மனிதனால் முடியாதன பலவுள. இவையாவும் கடவுளால் முடியும்போலும்; முடியாவிடில் அது கடவுளுக்கு இலக்கணமாகாதுபோலும். இவர் பக்கத்துக்கு மிகு பிரமாண மாயெடுத்துக்கொண்ட மாணிக்கவாசகசுவாமிகள் அருளிய திருவாசகத்தில்

“தன் பெருமைதானறியாத் தன்மையன்காண் சாழலோ”

என்றும், காரைக்காலம்மைபார் அருளிய அற்புதத் திருவந்தாதியில்

“என்னையுடையானும் ஏகமாய் நின்றானும்  
தன்னையறியாத தன்மையனும்”

என்றும், பாரதம் கிருஷ்ணன் றுதில்

“உன்னை நீதானுமுணராதாய்”

என்றவ் கூறியிருப்பதை யிவருணரீந்தாரில்லைபோலும். மனிதன் தன்னைத்தான் அறிவது முடியா தென்று சொல்வது சரியாகுமானாலும் என்று



சொல்வதால் முடியுமென்று சொல்வதும் ஒருவகையில் ஒக்கும்போலும். அது இன்னவகையால் முடியாதென்றும், இன்னவகையால் முடியுமென்றும் கூறி னாலிலை மனிதனென்பது சரிந்ததைப்பற்றி எழுந்தசொல்லாகவின் தன்னை யறித வென்பது சரிந்ததை யறிதலா? ஜீவனை யறிதலா? மனிதனாக அறிதலை தன்னை யறிதலென்றும், ஜீவனாக அறிதலைத் தன்னையறித லன்றென்றும் சொல்வரோ? அந்நவையின் தானென்பதற்குப் பொருள் உடலா? உயிரா? உடலாயின் உடலை யறிதென்றமையின் அதை அறியமுடியாதென்று சொல்வதுகூடாது; உயிராயின் உயிர் அறியப்படவில்லைபாகவின் ஒருவகை யில் அறியப்படுமென்று குறிப்பாய்க் கூறினது பிழையாகின்றது. அறியவே கூடுமெனின் அதை எடுத்துக் காட்டவேண்டும்.

உயிராகிய ஜீவான்மாவானது தன்னைத்தான் அறியுமென்றே வைத்துக் கொள்வோம். இனி அதுவிஷயமாக நேரும் ஆசங்கையைப் பரிசரிப்பாராக. ஜீவான்மாவானது தானே யொரு முதலாயும் சத்தப் பொருளாய் யிருந்து தன்னைத்தான் அறியுமா? தனக்கு முதலாக ஒரு சத்தப்பொருள் இருந்து அதில் தான் போலியாய் நின்று தன்னைத்தான் அறியுமா? தானே யொரு முதலாயும் சத்தாயும் இருந்து தன்னைத்தான் அறியுமெனின், இசேவான்மா வுக்குமேல் சத்தாய் ஒரு தனி முதல் அதாவது பிரமம் உண்டென்று கூறி, அது வியாபகமென்றும் இவர் அங்கீகரிப்பதனால் அது விரோதமாகின்றது. தனக்கு முதலாக ஒரு சத்தப் பொருளிருந்து அதில் தான் போலியாய் நின்று தன்னைத்தான் அறியு மெனின், தனக்கு யதார்த்தத்தில் பொருளில் லாதபோது தன்னைத்தான் எப்படி யறியும்? இது கயிற்றரவு தன்னைத்தான் அறிதல்போலாம். இதனால் இது இருவகையிலும் ஐவாகதென் ஏற்படுகின்றது. இரண்டு சத்தப் பொருள்கள் இருக்கவேண்டுமானால் கட படங்களைப் போல இரண்டிடங்களில் இருக்கவேண்டுமே யன்றி ஒன்றி லிராது. இரண் டிடங்களி லிருக்கின் கட படங்களைப்போல ஜீவான்மாவும் பரமான்மாவும் அவ்வியாபகப் பொருள்களாகும். ஜீவான்மா அவ்வியாபகமென்பது எம்சுக்குச் சம்மதமே; வியாபகமென்று கூறும் மதத்தைப் பிரமாணமாக்கக் கொண்ட இவர்க்கு மாத்திரஞ் சம்மதமன்று; பரமான்மா அவ்வியாபக மென்பது இவர் க்கும் நமக்குஞ் சம்மத மன்று. இரண்டும் சத்தென்று இவர் ஒப்புப்பட்டசத் தில் ஜீவான்மாவை அவ்வியாபகமென்று சொல்லும் வேதாந்தத்தினின்றும் எப்படி விலகினாரோ, அப்படியே பரமான்மா வியாபகமென்று சொல்லும் வேதாந்தத்தினின்றும் விலகி, இவர் மருடங்கொடுத்த எழுதிய மற்றொரு பக்கம் அதாவது வேத பாஹிய பக்கம் ஆகின்றார். தனக்கொரு முத (கடவுள்) விருந்த தான் தன்னையறியுமென்ற விஷயத்தை வேறு வாயிலாக வும் ஆராய்வாம். அது அம் முதலுக்குத் தான் பின்னமா அபின்னமா என்பது பின்ன மெனின் அப்பொரு ளுள்ள விடத்து ஜீவனிலாமைலும் ஜீவ னுள்ள விடத்துக் கடவுளில்லாமைலும் போய் அதுகாரணமாகக் கடவுளுக்கு விபுத்தவம் இல்லாதபோம். அதோடு ஜீவாத்மா விபுவென்று சொல்லும் இவாது மதத்துக்கும் குற்ற முண்டாகிறது. அபின்ன மெனின் ஜீவான்மா வும், கடவுளும் ஒன்றாகி ஜீவஇலக்கணம் கடவுளுக்கும் கடவுள் இலக்கணம் எவனுக்குமாக ஒரு இலக்கணத்தை மற்றொன்று புறறுகின்றதா யாகின்றது. ஜீவ விலக்கணம் கடவுளுக்காயின் கடவுள் அஞ்ஞானத்தைப் பெற்றுப் பிறப்பிறப்பிற் சுழன்று தன் புறுவர், கடவுள் எரிக்கணம் ஜீவனுக் காயின் ஜீவன் அஞ்ஞானத்தைப் பெறவேண்டிய ஆவசியக்மு மின்று; பிறப்பிறப்பிற் சுழன்று தன் புறவேண்டிய ஆவசியக்மு மின்று ஆவசியக் கில்லாததோடு ஜீவன் நித்திய கிரமல நிஷ்கள் றிக்குண் பிரஞ்சனமுதலிய அதீத விலக்கண

த்தைப் பெறவேண்டும். தோஷமுள்ள இவ்விருவகையில் ஜீவான்மாவை எதில் வைத்துத் தன்னைத்தான் அறியுமென்று பூர்வபட்சியார் சொல்லுகின்றார்? இவ்வித ஆட்சேபங்களை யெடுத்துக்காட்டி, பின் ஜீவான்மாத் தன்னைத்தான் அறியுமென்று குறிப்பிப்பாராயின் மிகு நன்றாயிருக்கும்!

கடவுள் தன்னைத் தான் அறியமாட்டார் ரென்பது தேவதூஷணமாய்க் கூற வந்தார்? கண்ணானது பிறபொருளை யறியுமேயன்றித் தன்னை யறிதல்லை; அப்படியே மனமானது பிறவற்றை யறியுமேயன்றித் தன்னையறிதல்லை. இவ்விரண்டின் பிரகாரம் ஜீவான்மாவும் இதர பொருள்களை யறிகின்றதே யன்றித் தன்னை யறியும் அனுபவ மில்லை. மனிதன் தன்னை மனிதனென்று அறிவதுபோல ஜீவன் தன்னை ஜீவனென்று அறியும் அனுபவமிருந்தால் பிரத்தியட்சவாபியாதி நான்மிகளை சரீரமே நானென்றுகொண்டு நாஸ்திகனாக மாட்டான். நானென்ற சொல்லுக்குப் பொருள் சரீரமெனக்கொண்டு அச் சரீரத்தை யறிமறத்தே தன்னை யறிகிறதானால் இதுதான் நாஸ்திகனுக்குத் தன்னை யறிகிறதாகும். இவ்வாறன்றி ஆஸ்திகனாய் நின்று ஜீவன் ஒன்று வேறே யிருக்கின்றதென்று கொண்டு அச் சீவனே தானென்று அறியும் அனுபவம் இன்றென்க. இவ்நன்னமாகக் கடவுள் தன்னை யறிவா ரென்பதை யெந்த வியாயத்தால் இவர் சொல்லத் துணியுந்தரோ அறியோம். கடவுள் தன்னையறிவது இந்நிரியத்தாலா? மனத்தாலா? கடவுளுக்கு இந்நிரிய அந்தக் கரணங்க ளுண்டென்று சொல்லுங்கால் ஸ்தூல ரூட்சும சரீரங்களு முண்டென்று சொல்ல வேண்டும். அப்போது அவருக்கு ஆத்தமாவும் சரீரமும் கண்டமாயும். கடவுள் தன்னைத்தான் அறிவாரானால் அவர் தனக்குத்தான் அறிப்பொருளாவார்; எது அறிப்பொருளோ அது சடமாகும்; எது சடமோ அது அசத்தாரும். அதுபற்றியே இவரது மறறொரு பக்கத்துக்குப் பிரமாணமாய் நின்ற சிவஞானபோதமே.

“உணருகு அசத்து”

என்று கூறிய தென்க.

தன்னை யறித லென்பதையும் பிறவற்றை யறித லென்பதையும் இவர் எங்கே கண்டார்? சாக்ஷி சொப்பனாவஸ்தைகளி லன்றா? அவ்வவஸ்தைக ளுள்ளவிடத்து ஸ்தூல ரூட்சும சரீரங்களிருக்கின்றன. இவை காணாத சுழுத்தியவத்தையின்கண் ஆன்மாத் தன்னை யறிதலென்பதைக் காண வில்லை. ஆன்மாவே தன்னைத்தான் அறியாதபோது எவ்வித சரீரங்க ளில்லாததும், எவ்வித அவஸ்தைகளில்லாததும், தன்மை முன்னிலை பட்டக்கையற்றதும்; நிரிவிசேஷ, நிராகார, நிஷ்கிரிய, நிர்ச்சங்க, நிரிவிசார, நிரக்குண, நிரிவிகற்ப, நிரஞ்சன, நிராலம்ப, நிரச்சிந்திய, நிஸ்சல, நிஷ்பிரபஞ்ச, நிரவயவமுதவிய அதீதத் தன்மைகளோப் பெற்றதும், சுஜாதி விஜாதி சுகத பேத ரகித்மானது மான பிரமம் எப்படித் தன்னைத்தான் அறியும்? எல்லாத் தோஷங்களோடுங் கூடிய மனிதன், தன்னை மனிதனாக அறியும் உலக அனுபவத்தைக்கொண்டு எவ்விதத் தோஷங்களற்ற பிரமம் தன்னைத்தான் என் அறியாதென்று கேட்பது விசாரணயில்லாமையாம். மனிதனிடத்து அறிதலாகிய பொருள் எதுவென ஆராய்ந்து தெளிந்து, அதை ஸ்தூல ரூட்சும சரீரங்கட்கு வேறு படுத்தி, பின் அப்பொருள் தன்னைத்தான் அறிந்ததென வினக்கி, அதன் பேரில் இதைக்கொண்டு கடவுள் தன்னைத்தான் என் அறியமாட்டார் எனக் கேட்டால் வியாயமாயிருக்கும். அதைவிட்டுநாஸ்திகப்போலிருந்து நானென்ற சொல்லுக்குப் பொருள் சரீரமெனக்கொண்டு அவ்வாறு கேட்பது சரீரத்து

க்கு வேறே ஆத்துமா வுண்டெனக் கொள்ளும் இவர்க்கு ஸியாயமன்று. மனிதன் என்பதில் உடலும் உயிருமாகிய இருபொருள் இருக்கின்றன. இவற்றில் உடலும் தன்னைத்தான் அறியமாட்டாது; உயிரும் தன்னைத்தான் அறிதலைக் கண்டோ மில்லை. இவ்விரண்டினது கலப்பிற்குள் விபரீதமாய்த் தன்னைத்தான் அறிதலென்பதுண்டாகின்றது. இத்தகைய சமயத்திலேனும் உயிர் பிரத்தியேகமாய்த் தன்னைத்தான் அறிகின்றதா? இல்லை. தன்னை யறியாவிடனும் அன்னியத்தைத் தானென் றறியாமலேனு மிருக்கிறதா? அதுவுமில்லை. பின்னை யாதுசெய்கின்றதெனின் அன்னியமானதும் தானல்லாததுமான சடவுடலையே விபரீதமாய்த் தானென்றறிகின்றது. இது ஒன்றை மற்றொன்றாக அறியும் மயக்க வறிவேயன்றி யதார்த்த அறிவன்று. இப்படிப்பட்ட அறிவைத்தான் வேதாந்திகள் பிரமத்துக்குச் சொல்லவில்லை என்று சித்தாந்ததீபிகையார் மிக அநுதாபப்படுகின்றனர் போலும். இம்மயக்க அறிவு பிரமத்துக்கு இல்லையென்று சொல்வது வேதாந்திகளுக்குக் கௌரவமேயன்றி அகௌரவமன்றென்க.

கடியாரத்துக் குரிய சாமான்கள் யாவும் ஒன்று கூடிய விடத்து ஒட்ட முண்டாகின்றமைபோல, உயிரும் உடலும் கூடிய விடத்து (இவர் குறிப்பிட்டபடியே) மனிதனுக்குத் தன்னையறியும் அறிவுண்டாகின்றது. கடியாரச் சாமான்கள் வேறுபட்டால் ஒட்ட மில்லாமற் போவதுபோல உயிரும் உடலும் பிரிந்துவிட்டால் (இவர் குறிப்பிட்ட) தன்னையறியும் அறிவு இல்லாமற் போகின்றது. இவ்வுவமானத்தை அநுசரித்துப் பார்த்தாலும் உயிர்க்குத் தனியே தன்னையுணரும் உணர்ச்சி யில்லையென்றாகின்றது. இன்னும் எவ்வகையுவமானங்களை யமைத்துப் பார்த்தாலும் உயிர் தன்னைத்தான் அறிதலென்பது ஏற்படமாட்டாது. திருஷ்டாந்தத்தில் ஏற்படாதபோது தாஷ்டாந்தத்தில் எப்படி ஏற்படப்போகிறது?

உயிர்க்கு ஸ்தூல ரூட்சம சரீரங்கள் சொல்லி இவற்றின் கூட்டுறவு காலத்தில் சரீரத்தைத் தானென்றுகொள்வதுபோலப் பிரமத்துக்கு ஸ்தூல ரூட்சம சரீரங்கள் சொல்லி, அக்கூட்டுறவால் தானல்லாத சரீரத்தைத் தானெனப் பிரமம் அறியுமென்று சொல்லின், இந்த அறிவுமேலே காட்டிய உவமானப்படி மயக்க அறிவாருமேயன்றித் தெளிந்த அறிவாகாது. ஆகவே, பிரமம் தனியே தன்னைத்தான் அறியாது தானென்பதற்குப் பொருள் வுடனாக அறியுமென்றாகின்றது. ஒன்றை மற்றொன்றாக அறிதல் கயிற்றைப் பாரம்பரக் அறிதல்போலாம். பிரமம் தன்னைத்தான் அறியுமென்று சொல்ல வந்தி, முடிவில் அறிவற்ற சரீரத்தையே தானென அறிவதாக முடித்துக் கொண்டார்; ஆதமாந்திரமா, பிரமம் மயக்க அறிவுடையதாகவும் சொல்ல இசைந்து கொண்டார்.

தன்னைத் தான் அறியுமென்பதில் மற்றொரு தோஷம் வருமாறு:— பிரமம், தான், தனக்கே யறிபடு பொருளா யிடுதல் கூடாது. கூடுமெனின் தன்னைப்பற்றுதலென்னும் ஆத்துமாகிரியதோஷமாம். தானே அறிதலாகிய கிரியைக்குக் கர்த்தாவாயும், தானே யறித் தலென்னும் கிரியாப் பிரயோசனை யேற்குள் கருமம் அதாவது செய்யப்படுபொருளாயும் இருத்தல் ஆத்துமாகிரியம், அதாவது தன்னைப் பற்றுதலாம். குலாலன் கிரியைக்குக் கர்த்தா, குடம் செய்யப்படு பொருள். இதபோன்று அறிதலும் அறிப்படுபொருளும் வேறாயிருக்கவேண்டும். பிரமம் தன்னைத் தான் அறியமாட்டாதா வென்பதில் அறிதலும் அறிப்படுபொருளும் வேறாயிருத்த லின்மையின் இது ஆத்துமாகிரிய தோஷமாம்; ஆத்துமாகிரியம் யாண்டுக் காரியத்திற்கு விரோதமாயிருத்தலால்.

கடவுள் ஜீவான்மாவைப் பரமாநந்தத்தால் மூடுதல்.

இச்சமயத்தில் மெய்கண்டதேவர் கூறிய வாக்கியமென் ஒன்றை யெடுத்துக் காட்டுகின்றார். அது வருமாறு:—

“ஆத்தமா வானது கடவுளுடன் சேர்ந்து அவரது அருளை யுணருகிற போது (அனுபவிக்கிறபோது) கடவுள் அதைத் தமது பரமாநந்தத்தால் மூடி அதனுடன் ஐக்கியப்படுகின்றார். ஆதம் ஞானத்தைக் கொண்டு ஆத்மாவால் அறியப்படும் அவர், தம்மைத் தாம் அறியமாட்டாரா?”

இவர் சொல்லுகிறபடி மெய்கண்ட தேவர் சொல்ல வில்லை. சொன்னதாகவே வைத்து விசாரிப்பார்.

ஜீவான்மாவைப் பரமாநந்தத்தினால் மூடுவதால் ஜீவான்மாவுக்கும் பரமாநந்தமுண்டாமா? ஒன்றின் ஆந்தம் மற்றொன்றினுக்கு உண்டாவ தென்றனம்? கடவுள் பரமாநந்தத்தில் மூழ்கச்செய்வதெப்போது? பந்தகாலத்திலா? மோட்சகாலத்திலா? பந்தகாலத்தில் பரமாநந்தத்தினால் மூடுவதானால் மோட்சத்திற்காகப் பிரயத்தனப்படவேண்டிய ஆவசியக் கின்றது. பிரயத்தனப்படுவதால் பந்தத்தில் பரமாநந்தத்தால் மூடுவ தில்லை யென்று பெறப்பட்டது. மோட்சத்தில் மாத்திரம் பரமாநந்தத்தில் மூடுகின்ற தென்னின், அதற்குமுன் அதாவது பந்தத்தில் மூடுவதில்லை யென்றாகின்றது. ஆகவே, மூடுவது ஒரு காலத்திலென்று ஏற்படும். ஏற்பட்டே, அது ஒரு காலத்தில் விலகவேண்டிய வரும். எது ஒரு காலத்திற் சேருகின்றதோ அது பிறிதொரு காலத்தில் பிரியும். அது பற்றியே

“புணர்ந்தன பிரியும்.”

என்றார் பட்டினத்தடிகள். இக்குற்றம் வாராமைப்பொருட்டே தாயுமானவர்

“கூடுதலுடன் பிரிதலற்று.”

என்றார். எது முன்னர் இல்லாதிருந் துண்டாகின்றதோ அது காரியமாகும். அக்காரியம் அழிவுடையதாயும் அசித்தமாய் மிருத்தல் பிரசித்தம். இங்ஙனமே பரமாநந்தத்தில் மூடப்படுவதாகிய காரியமும் அழிவுபாட்டைப்பெற்று அசித்தமாகுமென்பது திண்ணம்.

இதை அனுமானத்தாலும் விளக்கிக் காட்டுவாம். காரியமாகிய மோட்சம் அழிவுபாடும் அசித்தமும் உடையது என்பது பிரதிஞ்ஞை, உற்பத்தியுடைத்தா யிருத்தலின் என்பது எது, யாது யாது உற்பத்தியுடையதோ அது அது அழிவுபாடும் அசித்தமும் உடையது படம்போல் என்பது உதாரணம். இதனால் இவர் பக்தத்து மோட்சம் அழிவுபாடும் அசித்தமுமா மென்க.

இனிச் சத்தப்பிரமாணத்தாலும் காட்டுவாம்.

பிரமகீதை காந்தோக்கிய உபநிஷத் 6-ம் அத்தியாயம்.

“எப்போதும் திரண்ட காரியம் அசத்தே.”

பட்டினத்தடிகள்.

“பிறந்தன இறக்கும்.”

நேலிகுலோத்தாயம்.

“தோன்றுவதெல்லாம் அசத்து.”



ஜீவான்மாவைக் கடவுள் தன்னது பரமநந்தத்தால் மூடும்போது தற்கிழமையாய் யிருந்து மூடினாரா? பிறிதின் கிழமையாய் யிருந்து மூடினாரா? தற்கிழமையாய் யிருந்து மூடின ரெனின் தற்கிழமை கினை குணம் தொழில்கள். இது அபேதமான்தால் அபேதத்தில் மூடல் ஒன்று, மூடப்பட்தல் ஒன்றிருக்கமாட்டா. குடத்தைப்படித்தால் மூடின. குடம் வேறு, படம் வேறென மையின் இது தற்கிழமை யாகமாட்டாது. பிறிதின் கிழமையாய் யிருந்து மூடினாரெனின் பிறிதின் கிழமை பொருள், இடம், காலங்கள். இதபோலச் சொல்லின் பிரமமும் ஜீவான்மாக்களும் அபூரணப்பொருள்களாம். இதனால் கடவுள் பூரண விலக்கணத்தி னின்றும் தவிர்கின்றார். இப்போது கூறிய இருவகைக் கிழமையினாலும் இவரது வர்தம் தூர்ப்பலப்படுகின்றது.

### விருத்த ஏது.

கடவுள் தன்னைச் சார் நிவிதற்கு ஆத்தம் ஞானத்தைக்கொண்டு ஆத்தமாவால் அறியப்படுதலை யேதுவாகக் கூறுகின்றார்? இவர் கூற்றின் படி கடவுள் தன்னைச் சார் அறிதல் என்பது பிரதிஞ்ஞை, ஆத்தம் ஞானத்தைக்கொண்டு ஆத்தமாவால் அறியப்படுதலாலென்பது ஏது. இதில் கடவுள் யட்சம், தன்னைத்தான் அறிதல் சாத்தியம், ஆத்தம் ஞானத்தைக் கொண்டு ஆத்தமாவால் அறியப்படுதல் ஏது. எப்போதும் ஏதுவுக்கும் சாத்தியத்துக்கும் வியாத்தி அதாவது நியதமான் வுடனிகழ்ச்சியிருத்தல் அவசியம்; யாண்டு ப்புகை ஆண்டுதீ என்பதுபோல. எங்கு ஏதுவுக்கும் சாத்தியத்துக்கும் நியதமான் வுடனிகழ்ச்சியின்றே அங்குச் சாத்தியம் சித்திக்காது; ஏதுவும் போலியாயப்போம். யாண்டு அறியப்படுதலாகிய ஏது நிகழ்கின்றதோ, ஆண்டு அறியப்பட்ட சாத்தியம் தன்னைத்தான் அறிதலில்லை; அறியப்படும் பொருள் சடமாயிருத்தலினால், கடபடம்போல. இதுபோக, சித்து அறிபடு பொருளாதல் எங்கணு மின்று. அறியடு பொருளாயின் அது சித்தாகாது; மூன் சொன்னவாறே சடமாம். ஆத்தமாவால் அறியப்படுதலாகிய ஏதுவுக்கும், கடவுள் தன்னைச் சார் அறிதலாகிய சாத்தியத்துக்கும் வியாத்தி நிகழாமையின் இது “மலை நெருப்புடைந்து, மழை விடாது பெய்தலால்” என்று கூறுதற்கினமாம். உண்ணுரு சத்தென்றறிபவர் அறிய, ஆத்தம் ஞான மூள்வவர் அதை அசத்தென் றறிவதனால் அவ்வாறு அசத்தென் றறியப்பட்டது தன்னைச் சார் அறிகின்றதா? இன்றே. இதனால் இவர் கூறிய ஆத்தம் ஞானத்தைக் கொண்டு ஆத்தமாவால் அறியப்படும் என்னும் ஏது விருத்த ஏதுவாய் முடிந்த தென்க.

### கடவுள் ஜீவான்மாவோடு ஐக்கியப்படுதல்.

பரமநந்தத்தால் மூடிச் சீவான்மாவின்னுடன் ஐக்கியப்படுகிற ரென்பதனால் அதன் முன்னர் ஐக்கியப்படவில்லையென். ரூகி, காலவேற்றுமை யுண்டாகின்றது. ஐக்கியப்படல் என்றல் ஒன்றாதலாம். இதனால் ஒன்றாதற்கு முன்னிரண்டாய் யிருந்த தென்று கொள்ளவேண்டி யிருக்கின்றது. இரு பொருள் ஒருபொருளாதல் என்றுமில்லை; ஆனதாகவேவைத்துக்கொள்வோம். அங்ஙனமாயின் இரண்டுகெட்டு ஒன்றாயிற்று? கெட்டாது ஆயிற்று? கெட்டு ஆயிற்றெனின் அப்போது இரண்டுடன்னும் பொருளே யில்லாது போகின்றது. சுக்கிலமென்பது ஒரு பொருள், சோணித் மென்பது ஒரு பொருள். இரண்டு கெட்டு ஒரு பிள்ளையாகின்றது. பிள்ளையானசமயத்தில் சுக்கிலமும் சோணிதமு மில்லை. இதுபோல வலமேயத்தைச் சொல்லின் ஜீவான்மா வென்னும் பொருளும் கடவுளென்னும் பொருளும் அபாவமாகவேண்டும். எத்தனை



யோ ஜீவான்மாக்கள் இதவரையில் முத்தியடைந் திருப்பார்க ளான்தால் இப்போது கடவுளில்லைபென்றே சொல்லவேண்டும். ஒவ்வொரு ஜீவான்மாக்கள் முத்தியடையுங்கால் சிறிது சிறிது யாக்ஷ் கெட்டு வருமெனின் அங் னனமாயின் இப்போது முழுக்கடவு ளில்லை யென்றும் சில பாகங் கெடுதி யுற்ற கடவுள்தான் இருக்கிறாரென்றும் சொல்லவேண்டும். அப்படியானால் ஒருகாலத்தில் முற்றுங் கெட்டுக் கடவுளை யில்லாமற் போவார். நென்பது திண்ணம். கெடாது ஆய்ந்தென்னின் இரண்டு இரண்டாகவே யிருக்குமா யின் ஐக்கியம் அதாவது ஒன்றாதலெவ்வனம்? சக்கிலமுஞ் சோணிதமும் ஒன்றுபடாது பின்னமாகவே யிருக்குமாயின் பின்னயென்னும் வேறு ஒரு பொருளுண்டாமை?

ஐக்கியப்படுவது ஒருகாலத்தி லென்றதால் காரியமாகின்றது. எது காரியமோ, அது அழிவும், அசித்தமும், அசத்தது மென் முன்னரே யேசியிருக்கின்றோம். யாண்டு யாண்டுக் காரியமுண்டு, ஆண்டாண்டுத் துக்கமுன் டென்ப தியார்க்கும் அனுபவமாம்.

க் என்னும் மெய்யெழுத்தும், அ என்னும் உயிரெழுத்துஞ் சேர்ந்து க் என்னும் உயிர் மெய்யெழுத்தாகி யொன்றாதல் போல், ஜீவான்மாவும் கடவுளும் ஐக்கிய மாகின்றார்களென்று சொல்லின் இதுவிஷயமாக முன்னர் வெளிவந்த “திருவள்ளுவர் முதற்குற”ளி லுள்ள சமர்தானத்தை யிங்கு வரைவாம்.

“எழுத்துக்கடோறும், அகரஞ் சென்றிருப்பதுபோல் ஆன்மாக்கடோறும் சிவம் வியாபித்தவ்வுத” எனப் \* பேசுகின்றார். எழுத்துக்கள் என்பதை இசரமுதல் உயிரெழுத்துக்களும் மெய்யெழுத்துக்களும் எனவும், ஆன்மாக்கள் என்பதைச் சேதனசேதன வுலகு எனவும் வைத்துக்கொள்ளின் சரியானதுதான். இதற்கு, மாறாக முன்னர்ப் பேசியது குறளின் பொருள் என்று.

“உயிரும் மெய்யும் கலந்திருத்தல் போல் ஆன்மாவும் பரமான்மாவும் விரவி நிற்க முண்மையை யறியாமல் விகார ஹீனத்தினால் உயிரும் மெய்யும் ஒன்றே யென்றும், இரண்டாயின் சமர்தான் பொருளாமே யென்றும் சொல்வித் திரிவாரை நம்மில் வேறுபேரிட்டழைப்பதே யுத்தமம்” என்கிறார். க் என்னும் மெய்யெழுத்தும், அ என்னும் உயிரெழுத்தும் ஒன்று கூடினால் க என்றாகின்றது. இந்தக் சம்பந்தத்தைத்தான் ‘விரவிநிற்க முண்மை’ என்கிறார். க் என்பது ஒரு எழுத்தாகவும், அதைப் பிரித்தால் க், அ என இரண்டெழுத்தாகவும் இருக்கின்றன. ‘ஆன்மாவும் பரமான்மாவும் விரவிநிற்க முண்மை’ க்குக் க் என்னும் எழுத்து உவமான்மாகும். இவர் உயிர் ஸ்தானத்தில் க் என்னும் மெய்யெழுத்தையும், அ என்னும் உயிர் ஸ்தானத்தில் பரமான்மாவையும் வைத்து ஒன்றுபடுத்துகின்றார். க் என்னும் எழுத்தைப் பார்த்தால் ஒன்றாயும் அதனைப் பிரித்தால் இரண்டாயுமிருக்கின்றன. இதுதான் இவரது முந்திரிலைமைச் சுவமான்மம். நாம் உவமானத்தை யெடுக்கின் இயற்கைப்பொருளை யெடுக்கவேண்டுமெயன்றிக் கற்பிதப்பொருளை யெடுக்கப்படாது. உவமானங் கற்பிதமானால் உவமேயஞ் சித்திக்காது. திருட்டாந்தமாக மனிதனை யுயர்நீணயென இலக்கணங்கூறுகின்றது. மனிதப் பொருளை ஆராயின் அது உடல் உயிராகும். அவ்வுடலும் உயிரும் அஃநீணயென அவ்விலக்கணமே கூறுகின்றது. இரண்டு அஃநீணப்பொ

\* பேசுகின்றவர் சித்தாந்தசேகரதுலார்.

ருள் சேரின் ஒரு உயர்நினையாமா? அவ்வாறு எந்த விலக்கணத்திலேனும் விதியுளதா? இன்றே, “மண்ணுற்செய்த குடம்” என்புழி மண் காரணம், குடம் காரியம். மண்ணினிடத்து வளைதலாதித் தெர்ழி விசுழங்கால் குடமென்று சொல்லப்படுகின்றது. தொழில் பொருளன்று. அங்ஙனயிருந்தும் குடத்தைப் பொருட்பெயரென இலக்கணங் கூறுகின்றது. இவ்வாறு ஒவ்வொன்றும் இயற்கைக்கும் அநுபவத்துக்கும் மாறாக இலக்கணங் கற்பிக்கக் காண்கின்றோம். இலக்கணம் அப்படித்தான் கூறும்; அதுதான் அதற்கு நியாயம். இலக்கணத்தை ஏதும்பட்டி கையாள்வேண்டுமோ, அதும்பட்டித் தான் கையாள் வேண்டும். பதக் தப்பினால் அபிரிதமும் விஷமாம். அங்ஙனமாக இப்படிப்பட்ட இலக்கண விதியை ஓர் ஆதரவாக்க் கொண்டு தயை தாக்கண்ணிய மெதுயினி,

“பொருளல்லவற்றைப்பொருளென்றுணரும்  
மருளான மாண்புயிரம்பு”

“எப்பொருள் எத்தன்மைத்தாயினும் அப்பொருள்  
மெய்ப்பொருள் காண்பதறிவு”

என்றவாறு பொருள்பொருளாகவும் பொருளல்லவற்றைப் பொருளல்லவாகவும் நடுவநிலை தோடாது விதாரிக்கும் வைதிக துலுக்கு மாறாகப் பேசுவது கூடொர் கூடாதென்பதற்கு இவர்காட்டிய உயிரமெய்யெழுத்தி உவமானத்தைக் கொண்டே விளக்குவாம். எழுத்த்கட்கு வடிவ மிரண்டு ஒன்று ஒவ்வடிவம், ஒன்று வரிவடிவமாம். க் என்னும் மெய்யெழுத்தற்கு மாத்திரை அகர், அ என்னும் உயிரெழுத்தற்கு மீர்த்திரை யொன்று; ஆக வொன்றரைமாத்திரையாம். நாம் எவ்வளவு சுரமர்த்தியமாக வுச்சரிக்கினும் இயற்கைப்பிரமாணந் தவறி ஒன்றரைமாத்திரை யொருமாத்திரை ஆகா. எழுத்தற்கு முத்தகாரணம் அணுத்திரனொலி. பல அணுத்திர் னொலி சேர்ந்தே ஒருஎழுத்தாகின்றது. அரைமாத்திரையானாலுஞ்சரி, ஒருமாத்திரையானாலுஞ்சரி, அத்து தன் தன் மாத்திரை அளவில் அணுவங் குறையாது. குறையாமையால் குறைவாக வொலித்தல் செய்தல் எவரானும் ஆகாதகாரியம். அங்ஙனமாகவும் இலக்கணமானது ஒன்றரை மாத்திரையை யொரு மாத்திரையாகச் சொல்லுமபடி கற்பிக்கின்றது. இது நமது கற்பிதமே யன்றிப் பொருளின உண்மை நிலைமை யன்று. க் என்னுஞ் சத்தத்தோடு அ என்னுஞ் சத்தஞ் சேர்த்தால் (எவ்வளவு நெருக்கினாலும்) ஒன்றன்பின் ஒன்றாய் அவைகளினியற்கைப்படி ஒன்றரைமாத்திரை சத்திக்குமேயன்றி ஒருமாத்திரை சத்திகாது; ஒன்றி லொன்று அடங்கவும் அடங்காது. இதற்குக் காரணம் ஒரு சத்தத்தில் மற்றொரு சத்த மிருக்க நியாயப்பிரமாண மில்லாமையே; ஒரு பொருளில் மற்றொரு பொருளிருக்க நியாயப்பிரமாண மில்லாமைபோல. அணுத்திரள் ஒலியில் ஒருஅணு இருக்கிறவிடத்தில் பிறிதொரு அணு இராது. அரைமாத்திரை யொலியில் ஒரு மாத்திரை கூடிக் கணித தூத்படி யொன்றரைமாத்திரையாக, அதற்கு விரோதமாய் எப்படி யொன்றாகப்போகிறது?

இனி வரி வடிவத்தைப்பற்றியும் சிந்திப்பாம். க் என்னும் மெய்யெழுத்தை மையினுலெழுதி, அதன்பேரில் அ என்னும் உயிரெழுத்தை யெழுதினால் ஒன்றின்பேரி லொன்று, அதாவது கீழே க் கும், மேலே அ வ்வு மருக்குமேயன்றி, இரண்டும் ஒன்றாகத் தயர்வனம்? இயற்கைப்பிரமாணம் இங்ஙனமாகவும் க் என்னும் எழுத்து, அ என்னும் எழுத்து ஆக இவ்விரண்டெழுத்திற்குப் பதிலாகக் க் என எழுதும்படி இலக்கணங் கற்பிக்கின்றது. இல

க்கணங் கூறுவதென்பது நாம் எழுதினாலும் இயற்கைப் பிரமாணத்திற்கு அது ஒவ்வதென்றதா? இல்லையே.

இவ்வாறு இயற்கைப் பிரமாணத்திற்கு மாறாகக் கற்பிக்கும் இலக்கண விதியை யுவமானமாகக் கொண்டோர் துவிதாத்வித நிலையினைச் சொல்லுகின்றார். இவ்வுவமானம் எவ்வளவு கற்பினையோ, அவ்வளவு கற்பனை யுவமேயத்திலு மிருக்கும்மாதலால், இவ்வன்னமாய் கற்பன வுமானத்தை யாதார மாய்க்கொண்ட கொள்கையும் கற்பனையேயாமென்க. உவமானத்தில் அரை, ஒன்று ஆக வொன்றரைக்கு அரை கெட்டு ஒன்றாயிற்று. இவ்வன்னமே யுவமேயத்திலும் அரைப்பற்கு உயிர், ஒருபற்கு பிரமம் ஆக வொன்றரைப்பற்கு க்கு அரைப் பற்கு கெட்டு, ஒன்றாதல் வேண்டாம். உவமானத்தில் அரைப் பற்கு கெட்டது மெய்யிலா? உயிரிலா? அல்லது இரண்டிலுமா? இதைக் குறித்ததை இலக்கணநூலுங் கூறிற்றில். உவமானம் எய்யடியாற்றலு மாகட்டெம். உவமேயத்தில் அரைப் பற்கு கெட்டது உயிரிலா? பிரமத்திலா? அல்லது இரண்டிலுமா? அரை, ஒன்று ஆக ஒன்றரை யொன்றாகுமென்பதிலே யே இவ்வளவு ஆகேப்ப மிருக்கும்போது பல கோடிசங்கியையுள்ள ஜீவர்க ளும், ஒரு பிரமமும் ஆகப் பலகோடி ஒன்றில், பலகோடி கெட்டு ஒன்றாகு மென்பது எவ்வளவு ஆகேப்பத்திற் கிடம்? பலகோடியும் அழியார், ஒன்றும் அழியாது என்ற இப்பூர்வபகூழியார்க்கு ஸை மெய், உயிர் உவமான மென்க னம் பொருத்தமாக்கும்? அரை, ஒன்று ஆகவொன்றரை யொன்றாதல், பல கோடி, ஒன்று ஆகப் பல கோடி யொன்று, ஒன்றாதல் சாஸ்திர விரோதம்; பதார்த்த விஞ்ஞான சாஸ்திரத்திற்கும் விரோதம். கணித சாஸ் திரத்திற்கும் விரோதமாய், பதார்த்த விஞ்ஞான நூலுக்கும் மாறாய் ஒரு சாஸ்திரமுண்டென். வொப்பினாலும் வைதிக தத்துவசாஸ்திர மொப்பவில் லையே. இனிக்கு என்னும் உயிர்மெய் பெழுத்தில் பாதி மெய்யும் பாதி யுயி ருமாக வைத்து ஒரு கணக்கெடுத்துப் பார்ப்போம். இப்படியே பாதி யுயி ரும் பாதி பிரமமுஞ் சேர்த்தே யொரு பொருளாகவேண்டும். அப்போது பிர மம் அரைப்பூரணமெய்யுழிய முழுப்பூரணமல்ல. ஒவ்வடிவிலும் வரிவடிவிலும் க் அரையும், அ அரையும் மிருக்க வேறு வேறு இடமுண்டு; ஏனெனின் அவை கண்டமாயிருத்தலினாலென்க.

இது பாதி யெலுமிச்சக்கனியோடு பாதி கொய்யாக்கனியை யொன்று சேர்த்தமைபோலாம். இவ்வாறு உயிரையும் பிரமத்தையுஞ் சேர்க்க முடியாது. ஏனெனின் பிரமம் நீக்கமற எங்கும் நிறைந்த பரிபூரணப்பொருள். ஆதலால் அதை யிரண்டு படுத்தி அதி லொரு பாகத்தை யெடுத்துப் பிறிது பொருளோடு சேர்த்த ஒன்றுபடுத்தல் ஆகாதகாரியும். கொய்யாக்கனி கண்டப் பொரு ளாதலாலும், அக்கனியில்லா வேறு இடம் இருக்கின்ற தாதலாலும் அதில் பாதியை யெடுத்து அஃதில்லா வேறு இடத்தில் வைக்கலாம். பிரமம் அவ்வாறு கண்டப்பொருளன்று. கண்டப்பொருளாயின் அதில் பாதியை யெடுத்துப் பிரமமில்லா விடத்தில் வைத்து, மற்றப்பாதியை யுயிருட் னே சேர்த்து ஒன்று படுத்தலாம். திருட்டாந்தமாக ஆகாயத்தை யிரண்டு படுத்தவும் அதிலொருபாகத்தை ஆகாயமில்லா விடத்தைத் தேடிவைக்கவும் ஆகுமா? பூர்வபகூழியார் உவமானங் கூறுங்கால் 'உயிர்கள் ஏறி நடத்துகிற சாகியும், மெய்கள் தாங்கிச் சுமக்கிற சாதியுமாகி விளங்கலால் சுமக்கிறசாதி யெப்படி ஏறுகிற சாகியாகும்? பாகனுங் குதிரையும் ஒரு சாதியாக்கக்கண்ட அனுபவிகளுக்க உயிருமெய்யு மொன்றாகுமெயல்லது பாகன்வேறு, குதிரை வேறு என்று தெளிவார்க்கு உயிர் வேறும் மெய்வேறுமாக இரண்டெனின்த சாதிகளுண்டென்றே கொள்ளப்படும்' என்ற ரக்தோ? இதில் பாகனுங்

குதிரையும் ஏகதேசகண்ட துவ்வியாபகப் பொருள்கள். உயிரை அவ்வாறு கூறுவது சுருதி சம்மதமாகவின் குற்றமில்லையேனும் பிரமத்தைப் மவ்வாறு கூறுவது சுருதி சம்மத மன்றே.

பிரமம் எங்கும் பரிபூரணமன்று, இடை யிடையிலுள்ள வுயிர்களைவிட்டு விட்டு வியாபகமாயிருக்கின்றது, எந்நன்மென்னின் என்னிலுள்ள திப்பிப் பாகம்போக மற்றப் பாகத்தில் நெய் நிறைந்திருப்பதுபோல் என இவர் பக்கத்தினர் பிரமத்துக்குப் பூரண வியாபகம் கூறாமல் ஒளபசிலேஷிக வியாபகம் கூறுகின்றனர். ஒருபடி யெள்ளை யெடுத்துப் பிழிந்தால் பாகி நெய்யும் பாகி திப்பியு மாகின்றன வென வைத்துக்கொள்வோம். இதனால் என் முற்றும் நெய்யில்லையென்றும் இடையிடையேயுள்ள திப்பிப் பாகம்போக மற்றப் பாகத்திற்கு னிருக்கின்ற தென்றும் ஏற்படுகின்றன. நெய் முற்றும் இல்லாமையால் திப்பியிருந்தவிடத்தில் நெய்யும், நெய்யிருந்தவிடத்தில் திப்பியு மில்லை. இவ் வவமானத்தின் பிரகாரம் உயிரிருக்கிற விடத்தில் பிரமமும், பிரமமிருக்கிற விடத்தில் உயிரு மில்லை யாதல் வேண்டும். இல்லாத போது பிரமமும் உயிரும் அசையப்படாத கொடுஞ் சிறைச்சாலையி லிருத்தல்வேண் டும். பூரணமென்பது உயிரும் பிரமமுஞ் சேர்ந்தேயுன்றித் தனித்தனியன்று; இரண்டுஞ் சேர்ந்தே பூரணமாகுமேல் அத்து இருக்கிறவிடத்தைவிட்டு வேறு இடத்திற்குப் பெயர்ந்து போகக்கூடாது. ஒருபடி நிறைய என்னும் கடுகும் போட்டு நிரப்பினால் அவை இரண்டும் இருந்த விடத்தைவிட்டு நிலப்பெயர்ந்த லும் போக்குவரவு புரிந்தலும் கூடா. எள், கடுகு தவிர மற்ற எவ்வளவுப் பரமானும் பொருளாயினும் அவை யிருந்த விடத்தைவிட்டு நிலப்பெயரா. என் னும், கடுகும், அணுக்களும் சடப் பொருள்க ளாகவின் அவை சிறைச்சாலையி ல் அடைந்திருந்தாலும் துன்ப மில்லை. உயிர் பிரமங்கள் சித்துப் பொருள்க ளாயிருப்பதால், கிட்டியில் அகப்பட்டுச் துன்புற்று வருந்துதல்போல் வருந்தவேண்டும். உயிர் காமானினால் அப்படி அசையக்கூடாத நிலமையி லிருந்து துன்புறும் அதுபலம் நமக் கில்லையென் னாமே சாக்கி கூறுவோம். பிரமம் திருமேனிகொண்டு பல்விடங்களில் போக்கு வந்ததுச் செயததாக இவரே பல் விடங்களிற் கூறியிருக்கின்றார். இடை யிடையே உயிர்க ளிருப்பதால் அவைகளைவிட்டுப் போதலும் வருதலும் கூடாமற் போவதோடு கூடப் பிரமம் கிட்டியில் அகப்படுவதுபோல் திருமேனிகொண்ட பிரமமும் அகப் பட்டுத் துன்புறல்வேண்டும். ஒளபசிலேஷிக வியாபகம் நித்தியமாகவின் பிரமமும் உயிர்களும் முத்தியிலும் துன்புற்றிருக்க வேண்டவன்வே யாம். உயிருக்கு அனுத்தன்மை யிலக்கணமாகக்கொண்டு இவ்வளவு பேசினோம். இவர் பக்கத்தில் பிரமத்துக்குப்போல் வுயிருக்கும் விபுத்தவன் கூறுகின்றமையின் னை ஒளபசிலேஷிக வியாபகமும் இவருக்குப் பொருந்தாது. என்னில் ஆங்கா ந்குத் திப்பியும் நெய்யும் இடை இடையில் இருந்தவிடத்தில் ஒளபசிலேஷிக வியாபகம் பொருத்தம்; அங்ஙனமின்றிப் பிரமமும் உயிரும் தனித்தனி விபுத்தவமாகவின் பொருந்தாது. எது எப்படி யிருந்தாலும் பூர்வபக்ஷிகள் கற் பித்துக்கொண்ட ஒளபசிலேஷிக வியாபகம் சுருதிவிரோதமாகவின் வைதிகர் ஒப்பாடுவன்றிக்.”

கண்ணொளியும் சூரியனொளியும் ஒன்றுபடுவதுபோல் ஜீவான்மாவும், கடவுளும் ஒன்றுபடுகின்றார்களென்பதும் இச்சித்தாந்திகளுடைய முத்தி நிலைமை. இதற்கு நீண்ட நிராகரணம் “துவிதாத்துவித வாதம்” என்னும் நூலில் 18 வது பக்கமுதல் 40 வது பக்கங்கள்வரைக் காண்க.



## யாருடைய தப்பிதம்?

நாம் எடுத்துக் காட்டப் போகும் அடுத்த வாக்கியமானது கடவுள் தன்னு மகிமை பொருந்திய உண்மையை ஒரு சாதி ஜனங்களுக்காவது அல்லது ஒரு தேசத்தில் மாத்திரமாவது வெளிப்படுத்த வில்லையென்பதைத் தெளிவாய் விளக்குகின்றது. அகண்டவஸ்து வானது ஏன் தன்னைத் தான் அறியக் கூடாது? ஏறக்குறைய அதே வார்த்தையில் கிறிஸ்து மத சாஸ்திர பண்டிதனுங் கேட்கிறான். இப்படிப்பட்ட குணவிசேஷம் அவருக்கில்லையென்று சொல்வது கண்டவஸ்துக்களுக்கு இருக்கக் கூடிய ஒரு பூரண குணமும் அவருக்கு இல்லையென்று சொல்வதாயாகும்; அப்படியாயின் தோன்றுதலும் ஒடுங்குதலுமாகிய இவைகளுக்கு என்ன அவசியம் என்ற வினா திகழ்கின்றது. இதற்கு விடை சிவ ஞான போதம் முதற்குத்திரத்தில் சுருக்கமாய் அளிக்கப்பட்டிருக்கின்றது. அது 'மலத்துளதர்ம்' என்பது.

என் ஒரு வாதத்தைத் தொடுக்கின்றார். கடவுள் தன்னு மகிமை பொருந்திய உண்மையை பெல்லோருக்குமே கொடுத்த உண்மையானால் மதமின்னதென்றறியாத் தேசத்திற் பிறக்கிறவர்களுக்கும் கடவுளை யொப்பாத நாஸ்திகர்க்கும், எந்தவிசாரணையுஞ் செய்யச் சத்தியில்லாத சிறுவயதிலேயே யிறந்துபோன குழந்தைகட்கும், புத்தியில்லாத பைத்தியக்காரருக்கும் கடவுளினது உண்மை விளங்காமற்போவானேன்? அதுவேயுமன்றி மிருகாதி கட்டுந் கடவுள் தன்னு உண்மையை ஏன் விளக்க வில்லை? விளக்காமற் போன்று கடவுளுடைய தப்பிதமா? மதமின்னதென்றறியாத் தேசத்திற் பிறந்தவராதியோரது தப்பிதமா? அல்லது கிறிஸ்துமதப் பண்டிதரைத் துணையாகக்கொண்ட பூர்ப்பாட்சியாரது தப்பிதமா? மற்றும் யார் தப்பிதம்? முன்பின் பிறப்பை யொத்துக்கொள்ளாதவரும் மிருகாதிக்கு ஆத்துமா இல்லையென்று சொல்வாரும் இவ்வாறு ஆக்கேப்பிப்பது வழக்கமே. ஆனால் அவர் மேலெழுதிய ஆக்கேபத்துக்குச் சமாதானம் சொல்லமாட்டார். கடவுள் தன்னைத்தான் அறிதலால் வருந் தோஷத்தை முன்னரே காட்டியிருக்கின்றோம். அதை இவரும் கூட கிறிஸ்துமதப் பண்டிதரும் கவனிக்கக்கடவர்; அதற்குக் காட்டியிருக்கும் திருவாசகம் காரைக்காலம்மையார் அம்புதத் திருவந்தாதி, பாரதங்களாகிய பிரமாணங்களை யிவ்மாத்திரந் கவனித்துச் சமாதானமாகக் கடவர்.

கண்டவஸ்துவுக்குள்ள குணம்

அகண்டவஸ்துவுக் கிருக்கவேண்டிய

ஆவசியகம் என்னை?

அகண்டவஸ்துவா யிருப்பதனாலேயே கண்டவஸ்துக்களுக் கிருக்கிற குணங்களெல்லாம் அகண்டவஸ்துவுக் கிருக்க வேண்டுமென்கிற ஆவசியகம் என்னையோ? மனிதன், மிருகம், பறவை, மீன் முதலியவைக ளெல்லாம் கண்டவஸ்துக்கள், கடவுள் அகண்டவஸ்து. இங்ஙனமாயின் மனிதன் மிருகம் முதலியவைகளும் கெல்லாம் இராபின்ற சிற்றறிவு, வல்லமைக்குறைவு, அறியாமை, பிறப்பிறப்பு, ழன்பம், மறதி, கண்டதே காட்சி கொண்டதே



கோலமாய்க் கொள்ளுதல், விஷயாகாரப்பதெல், காமச் சூரோத் லோபு  
மோக் மத் மாச்சரிய இரீஷை டம்பு தாப்ப அந்காரங்கள், மெய்யைப்  
பொய்யாக்கவும் பொய்யை மெய்யாக்கவுங் கொள்ளுதல், பொய் குறளை வன்  
சொல் பயனில பேசுதல், பொருமை, அன்பில்லாமை, அருளில்லாமை,  
கேர்ப்பம், கொலைசெய்தல், சீவ இழைசெய்தல் முதலிய ஈன குணங்களெல்  
லாம் கடவுளுக்கிருக்கவேண்டுமோ? இராவிடில் கடவுளுக்கு அண்டத்து  
வத்தைச் சொல்லமாட்டாரோ? இதை மற்றொரு வகையாக்கவும் விசாரிப்  
பாம்.

கற்கண்டு கண்ட வஸ்து, ஆகாயம் அகண்ட வஸ்து அப்படி யிருந்  
தும் கற்கண்டு தித்திப்பாயிருக்கிறது; ஆகாயத்துக்குத் தித்திப்பு இல்லை.  
அது மாதிரிமா? எவ்வித ரூசியுமில்லை. கரித்துண்டு கண்டவஸ்து, சூரி  
யன் அகண்ட வஸ்து. அந்நன்மாயும் கரியி னப்பிரகாசக் கரியநீரம் சூரிய  
னிடத்திலலை. ஆறு கண்டவஸ்து, கடல் அகண்டவஸ்து. அவ்வாறிருந்தும்  
ஆற்று நீரின் இனிய சுவை கடலின்க ணிலலை. இவ்வாறு எத்தனையோ  
பொருள்களைச் சாமியங் கொடுக்கலாம். கண்ட வஸ்துவாகிய கரி முதலிய  
வற்றிலிருக்கக் கூடிய பூரணகுணம் சூரியன் முதலியவற்றில் இருக்கவே  
ண்டுமென்று எப்படிச் சொல்ல முடியாதோ அப்படியே கண்ட வஸ்துவக்  
கிருக்கவேண்டிய பூரணகுணம் அகண்டமான கடவுளுக் கிருக்கவேண்டிய  
ஆவசியகமில்லை. கண்ட வஸ்துக்களுக்குள்ள பூரணகுணங்களில் தன்னைத்  
தானறிதலும் ஒன்றென்று சூறிப்படுகின்றாரா? அவ்வாறு தன்னைத்தான்  
அறிந்த கண்டவஸ்து எது? மனிதன் தன்னைத்தான் அறிந்தான் என்பதில்  
மனிதனி லுள்ள உயிரும் தன்னைத்தான் அறிதல் இன்றென்றும் உட  
லும் தன்னைத்தான் அறிதல் இன்றென்றும் மனிதனென்றறிவது மயக்க  
அறிவென்றும் முன்னரே கூறி மறுத்தாமாகலின் அதுவு மிவர்க்கு விரோத  
மானதோடு இவ் காட்டிய உவமான உவமேயங்க எரிண்டும் பூபன்றறவை  
யாயும் போயினவென்க. கடவுளின் சந்திதானத்தில் அவரிடத்திலிராந்  
தசதசத் விலகுகண் அநிர்வசனீய மாயையிலிருந்து உலகம் தோன்றலாம்,  
இருக்கலாம், ஒடுங்கலாம்; சூரிய சந்திதானத்தில் தாமரைமலர்தலும், காந்த  
சந்திதானத்தில் இரும்புச் செஷ்டித்தலும்போலுமாம். தோன்றுதலுக்கும் இரு  
த்தலுக்கும் ஒடுங்குதலுக்கும் காரணம் ஜீவர்களுடைய கர்ம பரிபாக மாத  
லும், அவர்கள் கர்ம பத்தி ஞானங்களைப் பெற்று மோட்சமடைதலுமாம்.

### பொருத்தமற்ற வினாவிடை.

அகண்டகண்ட வஸ்துவைப்பற்றிப் பேசியபின்னர்,

அப்படியாயின் தோன்றுதலு மொடுங்குதலுமாகிய இவைகளுக்கு  
என்ன அவசியம் என்ற வினா நிகழ்கின்றது

என்று கேட்டு, அதற்கு விடை

சுவஞானபோதம் முதற் சூத்திரத்தில் சுருக்கமாய் அளிக்கப்பட்டிருக்  
கின்றது; 'அது மலத்தளதாம்' என்பது

என்று கூறியிருக்கின்றனரா? இதன் பிழையை நோக்குங்கள். அதிற்  
றேன்றுதலும் ஒடுங்குதலுமாகிய வினா எங்கு நிகழ்கின்றது?

அகண்டவஸ்து என் தன்னைத்தான் அறியாது என்று கேட்டார்; அத  
ற்குத்தரம் அப்படி யறியாவிடில் கண்டவஸ்துவக் கிருக்கவேண்டிய பூரண  
குணம் அகண்டவஸ்துவக் கில்லையென்று சொல்லுதாயாகும் என்று, தாமே

கூறினார். இதற் றேன்றவேண்டுவ தென்னை? ஒடுங்கவேண்டுவ தென்னை? இப்போது இவ்வினாக்களுக்கு அவசியம் இன்றே. இது எப்படி யிருக்கின்ற தென்றல் கண்டமான கரித்துண்டுக் கிருக்கும் பூரணகுணம் சூரியனிடத் தில்லாவிடில் சூரியனுக்கு அகண்டத்துவமில்லாமற் போகுமென்று சொல்லி, அப்படியானால் குடந்தோன்றாததும் ஒடுங்குதலுமாகிய இவற்றினுக்கு அவ சியம் யாது என்ற வினாவை பெழுப்பி, அதற்கு நையாயிகதாவில் 'குடம் மண்ணின்க ணுதாம்' என் விடை யளிக்கின்றதென்று சொல்வதுபோலி ருக்கின்றது. சித்தாந்த தீபிகையார் பொருத்தமில்லா அநாவசியமான வீண் (வேதாந்திகளுக்குப் பிரசிக்ஷ மில்லாத) வினாவை வலிந்தெழுப்பி அதற்கு விடை தருவது நீரின்றிச் சந்தனம் அரைப்பதுபோலாமென்க.

ஜீவான்மா மலத்தால் மூடப்படுதலும்,

ஆதிபரிசுத்தம் வெளிப்படுதலும்.

இன்னும் அதிக திருத்தமாய்ச் சொல்லவேண்டின் (ஜீவான் மா) மலத்தால் மூடுண்டிருக்கின்றது. அம்மலம் நீக்கி ஆதிபரி சுத்தம் வெளிப்பட்டு, கடவுளினது மகிமையும் சார்ந்திதழமும் ஜாஜவல்லியமாய்த் தன்னில் பிரதிபலிக்கும் தன்மையை யுறும்.

எனத் தம் மத சித்தாந்தத்தை முடிவில் சொல்லுகின்றார். ஜீவான்மா சித்து, அது ஒளியைப்போன்றது. மலம் ஜடம், இது இருளைப்போன்றது. ஒளியை இருள் மூடமா? சூரியனை இருள் மூடா தென்பது உலகப் பிரசித் தம். இங்ஙனமே ஒளியைப்போன்ற சித்தை யிருளைப்போன்ற ஜடம் மூடா தென்க. மலம் நீக்கி ஆதிபரிசுத்தம் வெளிப்பட்டு என்பதனால் ஜீவான்மா ஆதியில் பரிசுத்தமா யிருந்ததென்று ஏற்படுகின்றது. ஏற்படவே, மலம் இடையில் வந்ததென்றாகின்றது. அங்ஙனமாயின் பரிசுத்தம் அபரிசுத்தமா தற்குக் காரணம் என்னை? ஜீவான்மாவே அபரிசுத்தத்தைத் தேடி யடைந்த தா? அல்லது அபரிசுத்த மலமே ஜீவான்மாவை வந்து பற்றியதா? அல்லது கடவுளே பரிசுத்த ஜீவான்மாவை அபரிசுத்த மாக்குதற்பொருட்டு மலத்தை யேவினரா? சுகமாயிராகின்ற பரிசுத்த ஜீவான்மா, தானே துக்கமாயிராகின்ற அபரிசுத்த மலத்தைத் தேடியடைய மாட்டாது; இது ஜீவாத்துமாக்களின் அனுபவ விரோதம். மலமே வந்து பற்றியதென்கையும் பொருந்தாது; அது அறிவற்ற சடமானதால், கடவுள் மலத்தை யேவினரென்றல் சிறிதும் பொ ருந்தாது; அவர் நடுவு நிலைமையும், மிதமற்ற கருணையு முடையரா யிருப்ப தால், எப்படியோ ஜீவான்மா அபரிசுத்தமாய் விட்டதாகவே வைத்துக் கொ ள்வோம். அது மாறுமாதென இனி விசாரிப்பாம். பரிசுத்தமான ஆகாரம் வயிற்றினுட் சென்று அபரிசுத்தமான மல மாகின்றது. அம்மலம் பின்னும் தன்னு் அபரிசுத்தம் நீங்கச் சுத்தமான ஆகாரம் ஆகின்றதா? பரிசுத்தம் அப ரிசுத்தமானல் பரிணாம மாகவா? ஆரம்பமாகவா? விவர்த்தமாகவா? இம் மூன் றைப்பற்றி யிதற்குமுன் 3, 4, 39 ம் பக்கங்களிற் பேசி யிருப்பதால் அதன் றேவுத்தை யாங்குக் கண்டு தெளிக. இவ்வாதத்தினால் ஜீவான்மா ஆதி பரிசுத்த முடையதென்பது மலடிமகன்போன்ற பொய்யாய். ஆதிபரிசுத்த மாயின் இடையில் (இருள்போன்ற ஜட) மலம் வந்து அபரிசுத்தம் படுத்து கின்றதென்றும் பிறகு விலகிப் பரிசுத்த மாகின்ற தென்றும் சொல்வது மலடி மகனுக்கு மகன்போன்று பொய்யாமென்க.

கடவுளுடைய மகிமைமயம் சாந்தித்தியமும்

பிரதிபலித்தல்.

மலம் நீங்கி ஆகிபரிசுத்தம் வெளிப்பட்டபிறகு கடவுளுடைய மகிமை மயம் சாந்தித்தியமும் பிரகாசமாய்த் தன்னில் அதாவது ஜீவான்மாவில் பிரதிபலிக்கும் என்றதால் மலம் நீங்காதபோது பிரதிபலிக்காதென்றாகிறது. இதனால் கடவுளினது மகிமைமயம் சாந்தித்தியமும் அபரிசுத்தத்தில் பிரதிபலிக்க மாட்டா வென்றும் பரிசுத்தத்திலேயே பிரதிபலிக்குமென்றும் ஏற்படுகின்றன. ஆகிபரிசுத்தம் வெளிப்படுமென்றதனால் ஆகியில் சீவான்மா மலமின்றிச் சுகத்தமாயிருந்ததென்றாகிறது. அப்படிப் பரிசுத்தமாயிருக்குங்காலத்தில் கடவுளினது மகிமைமயம் சாந்தித்தியமும் பிரதிபலித்தனவா? இல்லையா? பிரதிபலித்தனவெனில் கடவுளினது மகிமைமயம் சாந்தித்தியமும் பிரதிபலித்த பிறகு ஜீவான்மாவை மலம் மூடமா? மூடாதே. அந்நவமாக மலம் மூடின தாக எவ்வாறு சொல்லுகின்றார்? ஆகியில் பரிசுத்தமாயிருந்தபோது மூடின மலம், மலம், நீங்கிப் பரிசுத்தமாய், மோட்சமடைந்தபிறகு மாதிரம் ஏன் மூடாது? மூடாதென்பதற்கு ஏதும் காரணம் ஏற்படவில்லை. ஏற்படுமெனின் ஆகிபரிசுத்தத்தில் மலம் வந்து மூடியதற்குக் காரணம் ஏற்படவேண்டும். மலம் மூடுவதும் நீங்குவதும் சுபாவமானால் அதை நீவர்த்திசெய்ய முயற்சி செய்வானேன்? முயற்சிசெய்து நீக்கின் மீண்டும் வந்து மூடுமே. பரிசுத்தம் மோட்சம், அபரிசுத்தம் பந்தம். பூர்வபட்சியாரது ஷை வாக்கியத்தால் பந்தமும் முத்தியும் மாறிமாறி வரும் என்றாகிறது.

மகிமைமயம் சாந்தித்தியமும் குணம், குணம் பிரதிபலிக்குமா? குணம் பிரதிபலிக்கமாட்டா தென்று தெரியாது சொல்லிவிட்டார், கடவுளே பிரதிபலிப்பதாகவே வைத்துக்கொள்ளவேண்டுமெனின் இதனால் ஜீவான்மாக்களுக்கு என்ன லாபம்? பிரதிபிம்பம் பொய்யென விவரே யறிவார், பொய்ப் பிரதிபிம்பத்தால் ஜீவான்மாக்கள் என்ன சுகத்தை யடையப்போகிறார்கள்? பொய்யினால் சுகம் அடையலாமென்பது கிளிஞ்சில் வெள்ளியினால் சுகம் அடையலாம், பிறருடைய நவரத்தின் கசிதமான ஆபரணத்தைக் கமது வீட்டுக் தண்ணாடியின்மேல் வைத்து அதன் பிரதிபிம்ப ஆபரணத்தை யணிந்து சுகம் அடையலாமென்பதுபோலுமாம். இதனால் சித்தாந்திகளுடைய முத்தி பிரதிபிம்பமாகிப் பொய்யாமென்பது.

சுகளநிஷ்களமும், திரிபதார்த்தங்களும்.

பின்னர் ப்ரம்மத்தினது சுகள ரூபத்தின் இலக்கணத்தைப் பற்றியும், அச்சுகள் ப்ரம்மம் ஜீவர்களுக்கு அணுக்கிரகிப்பதைப் பற்றியும் சொல்லி, இதைத் தாயுமானவரும் சொல்லியிருப்பதாய் அவரது ஒருவாக்கியத்தையும் எடுத்துக் காட்டி, அதன்மேல் இம் மூன்று பதார்த்தங்களை நிரூபணஞ் செய்கின்றது.

எனச் சொல்லுகின்றார். இதனால் இவர் மூன்று பதார்த்தம் சொல்வது போலவும், வேதாந்திகள் ஒரு பதார்த்தஞ் சொல்வதுபோலவும் ஆகின்றன. இது வேதாந்த வழக்கறியாமையே யாம்; வேதாந்திகளும் மூன்று பதார்த்தங்களை யொத்துக் கொள்ளுகின்றவையால், பின்னை இருவருக்கும் எவ்விடத்தில் பேதம் என்னின் ப்ரம்மம், சீவன், உலகு ஆகிய முப்பொருள்களும் சித்தாந்திகள் பாரமார்த்திக சத்தென, வேதாந்திகள் ப்ரம்மம் ஒன்று

மாதிரிப் பார்மார்த்திக் சத்து, ஜீவன் உலகு ஆகிய இருபொருள்களும் வியர்வகாரிக் சத்து, அதாவது அநிர்வசனீய மென்று சொல்லுகின்றார்கள். வேதாந்தத்திற்கும் சித்தாந்தத்திற்கு மின்னவிடத்தில் வித்தியாசமிருக்கிற தென்று அதன் உண்மையை யுணராமல் பிரமைகொண்டு இவ்விவாதத்திற் புகுந்தார்.

ப்ரம்மமர்னது சகஸ் நிஷ்களமென்னும் இருபாகுபாடுகளை யுடையது. நிஷ்களம் மாயாரகிதமும், சகளம் மாயா சகிதமுமாம். மாயாசகித சகளப்ரம்மந்தான் உலக கிருட்டி திதி சங்கராஞ் செய்வதும், உயிர்களுக்குத் தருகரண புலனபோகங்களைக் கொடுத்துப் புசிப்பித்துத் தொலைப்பிப்பதும், உபாசனாழர்த்தியாயிருப்பதும், வழிபட்ட ஜீவர்களுக் கனுக்கிரகஞ் செய்வதும், ஞானோபதேசம் புரிவதும், பிறவற்றைச் செய்வதுமாம். இவையெல்லாவற்றிலுக் தாக்கற்றுச் சாட்சியாய்த் தொழி வற்று நிற்பது நிஷ்களம். இச் சித்தாந்திகள் முத்தியிலுஞ் சீவோபதேசத்தை யொப்புகின்றமையால் மாயா சம்பந்தமான நிலையையினையே முத்தியென்று கொள்ளுகின்றவர்களாகி, அது காரணமாக இவர்கள் மாயாவாசிகளாகின்றார்கள்; இதுதவிரச் சுருகி புராண இசிக்ரகாதிக்குக்கும், இவர்கள் பிரமாணமாகக்கொண்ட திருவாசக தேவாராதிக்குக்கும், சிவஞானயோகம் தேவிகாலேர்த்தரமுதலிய ஆகமங்களுக்கும், யுக்தி அனுபவங்களுக்கும் விரோதமாக மாயையைச் சத்தென்று சொல்வதாலும் மாயாவாசிகளாகின்றார்கள்.

### அத்வைதம்.

\* இம்மதம் மூன்று பதார்த்தங்களை நிரூபணஞ்செய்கின்றது. அதையே த்வைதம் அல்லது மற்றெவ்வாறாயினும் சொல்லக் கூடும். ஆனால் சரியான அத்வைதமாயிருப்பதுகூட இதுதான் என்பதை இனி மற்றொரு முறை நிரூபிப்பாம்.

என்று சொல்லி, இவ்விஷயத்தைப் பூர்த்திசெய்துவிட்டார். த்வைதம் சரியான அத்வைதமாவது இரண்டு பழத்தை வைத்துக்கொண்டு சரியான அத்வைதமாகுமென்பதுபோலாம். அத்வைதவீஷயமாக இவர்மதஸ்தாதெர்ண்ட அபிப்பிராயம் தப்பென “அத்வைத விசாரம்” என்ற பெயரால் ப்ரம்ம வித்தியா பத்திராசியர் மிகுவிரிவாய் வரைத் திருக்கின்றமையானும், அதற்கிதகாரும் இவரேனும் இவர் பக்கத்தினரேனும் பதில் பேசாதிருக்கின்றமையானும் இவரது தவிதம் துவீதமேயாமென்க.

தேஜோபிந்நூபநிஷத் 3-ம் அத்தியாயம்.

“பிரமத்தைக்காட்டிலும் அந்நியமாய் அற்பமுமில்லை”

அத்வயதாரகோபநிஷத்.

“ஜீவோசுவர்கள் மாயா சொரூபிகனென்றறிந்து சகல விசேஷத்தையும் சுதல்லசுதல்லவென்று விலக்க எதுமிஞ்சுகிறதோஅது அத்வயப்ரம்மம்.”

அந்நபூரணோபநிஷத் 4-ம் அத்தியாயம்.

“சத்தியம், ஞானம், சபம், அத்வயம், எகம் இப்படிப்பட்ட பிரமமே நானென்று முடியானவன் மோக்ஷமடையவேண்டியது.”

\* சித்தாந்ததீபிகையாரது மதம்.

நரிசுனோபநிஷத் 10-வது கண்டம்.

“அத்வைதமேயுள்ளது; பிரபஞ்சமில்லை.”

இந்தச் சுருதிப் பிரமாணங்களினாலும், முன் 52-வது 53-வது பக்கத்தில் சிவஞானபோத சூத்திரங்களை முன் பின் ரொடர்ச்சியாய்க்காட்டிச் செய்த பிரசங்கத்தினாலும்,

“வான்கெட்டுமொருதமாய்ந்தழனிர்மண்கெடினும்  
தான்கெட்டலின் றிச்சலிப்பறியாத் தன்மையனுக்  
கூண் கெட்டுயிர்கெட்டுணர்வுகெட்டுடன் னுள்ள மும்போய்  
நான்கெட்டவாபாடித்தெள்ளேண்கொட்டாமோ”

என்ற திருவாசகத்தாலும்,

தீயானவிகி.

விரிந்த பூதங்களினோடு வினம்பிந்தியங்கள் தத்துவங்கள்  
திருந்தா அகங்காரத்தினோடு செறிமுக்குணங்கள் மரத்திரைகள்  
பொருந்துமாயை சீவனாவைபொய்யாம் யாமே பூபாய்யின்றி  
யிருத்தெவ்விடத்துநிலபெறுவோம்தனல்தானுவெனஇசைப்பார். (கூக)

என்ற இலிங்கபுராணப் பிரமாணத்தாலும் பிரமம் ஒன்றே அத்வைதமாயுள்ளதென்றும், ஜடசித்துலகங் கற்பிதமென்றும் தேதுகின்றமையின், இவ்ரது அத்வைதம் யதார்த்த மன்று; போலியாமென விடுக்க. இனி மற்றொரு முறை அத்வைதமும் துவைதத்தானென நிரூபிக்கப் பேர்கிறோம். நிரூபிப்பாரானால் அப்போது நாம் அத்துவிதம் அத்துவிதத்தானென்றும் அத்துவிதம் ஒருபோதும் துவிதமாகாதென்றும், அப்படியே துவிதம் துவதந்தானென்றும், துவிதம் ஒருபோதும் அத்துவிதமாகாதென்றும் நிரூபிப்பாம். மற்றொரு முறை வருங்காலத்தை யெதிர் பாராநின்றனம்.

முடிவுரை.

இதுகாறுஞ் செய்துவந்த வாத்தரால் ஆத்துமாவைப்போலப் பிரகிருதி சத்தாக்காதென்றும், அதற்காக்கச் சித்தாந்ததீபிகையார் காட்டிய இந்திரிய அந்தக்கரண உவமானங்களும், இருளில் ஒளி யுவமானமும் உவமேயத்திற்கியைந்த உவமானங்களல்லவென்றும், சிவ உலகங்களுக்கு ஒளி யிருளுவமானத்தைப் பிழையாய்க் கூறினாரென்றும், இதற்காக்க காட்டிய சிவஞானபோத சூத்திரங்கள் இவ்ரது துவித சித்தாந்தத்திற்குப் பாதகமானதோடு வேதாந்தத்திற்கே சாதகமாய் முடிந்தன வென்றும், அச்சாதத்திற்கு வேதோபநிஷத்துகளும் புராணங்களும் திருவாசகம் பட்டினத்தார்பாடல் தாயுமானவர் பாடல்களாகிய இவைகளும் துணையாயிருக்கின்றனவென்றும், ஷை சிவஞானபோதம் உபநிஷத் புராணங்களெல்லாம் ப்ரம்மம் சத்தியம் ஜகத் பொய்யென்று கூறுகின்றனவென்றும், இவர்காட்டிய சூத்திரப்பிரகாரமே அசத்திக்குப்பொருள் இன்மையென்றும், அசத்துக்குச் சங்கராசாரியர் இன்மைப் பொருள் கூறினதாகவே பொருள் தருகின்ற தென்றும், வேதாந்தம் ஒரு இடத்தில் ஒரு விதமும் ஒரு இடத்தில் மற்றொருவிதமும் மாகக் கூறுவதற்கு நியாயமுண்டென்றும், அந்த நியாயம் இது இது வென்றும், அதற்கு வேதாதிப்பிரமாணங்கள் இன்ன இன்னவென்றும், வேதாந்திகள் ஒரு உவமானத்தை விட்டு வேறு உவமானங்கள் சொல்வது குற்றமாகாதென்றும், உவமான விலக்கணமே அப்படித்தானென்றும், இவர் மதமும்



அவ்வாறுதான் சொல்லுகிறதென்றும், இதனால் இவர் உவமான இலக்கணங் தெரியாதவராயினு மென்றும், உவமானங்க ளில்லாமல் வெறும் உண்மை களையும் அநுமானங்களையும் கொண்டே வாதஞ் செய்யவேண்டு மென்று கூறியது அநுமான இலக்கணம் உணராமையா மென்றும், ப்ரம்மத்தின் பேதத்தன்மை யதார்த்தமன்றென்றும், அத்தியாசமென்றும், பேதத்தன்மை நிகழ்வதற்கு முன்பே காரணத்தின்கண் பேதத்தன்மை அநிர்வசனீய சத்திரூபமாய் அடங்கியிருக்கின்றதென்றும், பிரம்ம அத்தியாசமாய்ப் பல வாதற்கு முன்னுந்தான் பின்னுந்தான் அவாச்சியமாயை நிகழ்கின்றதென் னும், பிரம்ம ஒன்று ஈச ஜீவர்க்கு வேறென்றும், இவ்விருவரில் ஈசன் பூஜ ஐயரென்றும், ஜீவர் அபூஜஐயரென்றும், கடவுள் தன்னைப் பார்க்கின்றார் அனுபவிக்கின்ற ரென்றதை இலக்கண வகையால் பொருள் கொள்ளவே ண்டு மென்றும், அதற்கு உவமானங்கள் இன்னின்று வென்றும், முத்தி யடைதற்பொருட்டே ஞானாபிப்பியாசஞ் செய்யப்படுகிறதென்றும், பிரம்ம அறியப்படுதல் சுவன் வாயிலாகவென்றும், பூரணமான் யதார்த்தப் பிரம்ம ஒன்றும் அபூரணமான அயதார்த்த இதரப் பொருள்கள் பலவுமாமென்றும், தோஷமுள்ள கண்ணடியால் காணப்படும் பிரதிபிம்ப தோஷம் பிம்பமான சந்திர முகத்தைச் சாராத்தபேரில் மாயையகாரணமாக வுண்டாகும் பிரதி பிம்ப ஜீவதோஷம் பிம்பப் பிரமத்தைச் சாராதென்றும், பிரதிபிம்ப பொய் யென்பதைக் கவனிக்கவிலையென்றும், இவ்விடத்தில் பொய்யென்பது சத சத் விலக்கண அநிர்வசனீயமானதால் அநிர்வசனீயத்தில் துக்காதிகளிருக்க லாமென்றும், ஆகாயத் தர்மரையைப்போல் பொய்யன்றாகவின் அவற்றை நீக்கிக்கொள்ளவேண்டவது ஆவசியகந்தானென்றும், பிரம சோரூபமாய் விளங்கும் ஜீவன் முத்தன் பெயர்த்தம் பிரமத்தைவிட்டு நீங்கானென்றும், “தேன்முகம்” என்ற (இவர் பிரமாணமாகக்கொண்ட) தாயுமானவர் செய் யுளின் பொருளை யுணர்ந்தால் சிருட்டியின் உண்மை தெரியுமென்றும்; பூரணவந்து உண்மையில் அபூரணவந்துவாகாமையால் ஆனதுபோல் கருதி க் கேட்கப்பட்டா தென்ப பிரம வாதினியார் கூறியது உண்மையே யென் றும், அசுத்தென்ப திவ்விடத்தில் அநிர்வசனீயமாதலால் அநிர்வசனீயத்தில் விவகாரங் கூடுமென்றும், சுருதி யுக்கி அனுபவங்களின்படி காரியம் பொய் யேயென்றும், சாங்கியமத்தத்தில் வேதாந்தத்திற்கு ஒவ்விய பாகமும் ஒவ்வா ப்பாகமு மிருத்தலால் ஒவ்வாதபாகம் மறுக்கப்படுகின்றதென்றும், ஒவ்வாத பாகத்தைச் சங்கராசாரியர் மறுத்தது நியாயமேயென்றும், பகவத்கீதா விசாரத்தில் தேர்த்தது அத்வைதமேயென்றும், பதி ஞானத்துக்கு அப்பாற் பட்ட பிரமஞானமுள்ள அத்துவிதிகட்டு அதினினுந் கீழ்ப்பட்ட பதிஞான மின்றென்ப பக்ருவது வேதாந்த வழக்கறியாமை யென்றும், கசமுண்டா வதற்குப் பிறபொருள் நியித்தமாகுமேயன்றி ஒருபொருளிலிருந்து மற்றொரு பொருளுக்குச் சுகம்வாராதென்றும், ஸ்நிரீபுருஷ சையோகத்தில் ஒருவரிட த்திலிருந்து மற்றொருவர்க்குச் சுகம் வருமென்றெண்ணுவது பிராந்தியென் னும், அவ்வாறே ஈசுவரனிடத்திலிருந்து சீவர்களுக்குச் சுகம் வருமென்று சொல்வது கூடாதென்றும், தானும் கடவுளுமாய் விளங்குகக் வேதாந்தி யின் சாதக நிலையெனவும், “அவனேதானே” என்ற விவருணபோத சூத்திர பப்படி ஏதமாய் விளங்குகையே வேதாந்த சித்தாந்தமெனவும், கடவுள் தன்னைத்தான் அறிவாராயின் “உணருருஅசுத்த” என்ற சூத்திரப்படி கடவுளும் அறிபுபொருளாகி அசுத்தவாரென்றும், கடவுள் ஜீவான்மாவைப் ப்ரமா நந்தத்தால் மூடுகின்றாரென்று சொல்வதால் அது ஒரு காலத்தென்றாகி அதற்குமுன் மூடப்பட்டவிலையென்றாகுமென்றும், அன்றி அது காரியமாகி

அழிவுபாடும் துக்கமும் அசத்தும் அநித்தியமுமாகுமென்றும், கடவுள் சீவான் மாவின்னுடன் ஓர்காலத்தில் ஐக்கியமாகின்றாரென்பதனாலுத்தரமுன் ஐக்கிய ப்படவில்லை யென்றாகி அவ்வைக்கியம் பின் நெருக்காலத்தில் இல்லாமற் போமென்றும், முத்தியில் ஆதிபரிசுத்தம் வெளிப்பட்டு மென்றதால் மலம் இடையில் வந்ததாகி மலம் வந்ததற்குக் காரணம் ஏற்படாது போகின்ற தென்றும், கடவுளுடைய மகிமையும் சாந்தித்தியமும் குணமாதலால் அவை சீவான்மாவில் பிரதி பலிக்காவென்றும், அக்குணங்களுையுடைய கடவுள் பிரதிபலித்தா ரென்றாலும் அப்பிரதிபலனம் பெரியாதலால் ஜீவான்மாவு ள்கு அத்தனில் ஏதும் பயனில்லையென்றும், பரிசுத்தமாயிருந்த ஆதிகாலத்தில் காரணியின்றி வந்து மூடிய மலம் இப்போது நீங்கிப் பரிசுத்தமானாலும் பிறகும் வந்து சேருமானதால் பந்தமும் முத்தியும் மாறி மாறி வருமென்றும், கடவுளைப் பிம்பமாகவும் ஜீவான்மாவைப் பிரதி பலிக்கிறதற்கு ஆதார ஸ்தானமுமாக வைத்தால் பிரமத்துக்கு அவ்வியர்பகத்தவ தோஷ முண்ட ாகுமென்றும், ப்ரம்மம் சேவன் உலகு ஆகிய மூன்றையும் பாரமார்த்திக சத் தாககக் கூறுவது பொருந்தாதென்றும், ப்ரம்மத்தைப் பாரமார்த்திக சத் தாகவும் மற்ற விரண்டையும் வியாவகாரிக சத்தாகவும் கூறுவதுதான் பொருந்துமென்றும், ப்ரம்மம் சகன நிலைகளின் இருவிதப் பகுப்புகளையுடைய தென்றும், சகனம் மாயா சகிதம் நிலைகளம் மாயா ரகிதமென்றும், சகனம் ஜீவர்களுக்கு அனுக்கிரகாதிகள் செய்ய நிலைகளம் சகனத்துக்குச் சர்ட்சியாய்க் கிரியையற்று விளங்குகின்றதென்றும், மாயா சம்பந்தமுள்ள துவித் நிலையினையே முத்தி நிலையென்று கொள்வதாலும் சுருதியாதிக்கு ள்கும் நிருவாசக தேவார சிவஞானபோத தேவிகாலைந்தா மாகிடக்கும் விரோதமாக மாயையைச் சத்தென்று கொள்வதாலும் இச்சித்தாந்திகள் மாயாவாதிக்களாகின்றார்களென்றும், துவைதம் அக்வைதமாதல் சுருதிக்கேனும் யுத்திக்கேனும் அனுபவத்திற்கேனும் இயையாதுதென்றும் இவ்வாறு இன்னும் பிறவும் கூறி, பூர்வபட்சத்தை நிராகரணஞ்செய்து அத்துவிதத் தைப் பசுமரத்தாணிபோல் நாட்டியிருக்கின்றோமாகவின் சித்தாந்த தீபிகையா ரது மதம் மறுக்கப்பட்டு, இதன் வாயிலாக வேதாந்தமே சுருதியுத்தி அனு பவங்களுக்கு ஒத்ததென வசகிரஸ்தம்பமாய் நிலைபெற்றவாறு காண்க.

சித்தாந்த தீபிகையார் இங்கிலிஷ் சித்தாந்த தீபிகையில் இவ்விஷயம் எழுதினார். அதைத் தமிழ்ப்படுத்தி நாம் நிராகரணஞ்செய்தோம். இப்புத்தக த்தில் இவரது பூர்வபட்சம் பெரிய பைகா எழுத்தாகவும் அத்தனது கண்டனம் சிறு பைகா எழுத்தாகவும் அச்சிடப்பட்டிருக்கின்றன.

இச்சித்தாந்த தீபிகையார் இதற்கு முற்பட்ட சித்தாந்த பக்கத்தினரது கொள்கைக்குச் சில விஷயங்களில் மாறுபடுகின்றார். இவரது மதஸ்தர்கள் பகவத்தேவையைக் கொண்டுலென்றும் வேதாந்ததுலென்றும் இகழ்த்திருக்க, இவர் மிகு பிரமாணம்போல் காட்டுகின்றார். இவர் பக்கத்தினர் வேதத் தைப் பசுதால் உலகதால் மயக்கதால் விபசரிக்கும்துலென இவ்வாறு பற் பலவாக இகழ்த்திருக்கின்றனர். இவர் அவ்வாறு இகழாவிடும் பிரம வாதினியார் காட்டிய வேதப்பிரமாணத்தை அங்கேகிரியாமல் சிவாகமத்தின் சிவஞானபோத குத்திரத்தையே பெரும் பிரமாணமாகக் காட்டி அதை மிக ப் பெருமைப் படுத்தினார். அதுவாயினும் இவரது துவித் சித்தாந்தத்திற்கு அனுக்லமாய் நின்றதா? இல்லை. அதுவும் அத்துவிதத்திற்கே சாதகமாய் நின்ற துவிதத்தை நெருப்பில் பஞ்சுத்துயபோலாக்கிவிட்டது.

வேதாந்தத்தை மறுக்கவந்தவர் அவ்வேதாந்தத்தின் பொருளை நன்றாயுணர்ந்து பின்னர் மறுக்க வர வேண்டும். இவர் அவ்வாறு உணர்ந்தாரல்லர். அது செல்லும் வழியே இவர்க்குத் தெரியாது; தெரியாத இவர் அதனை மறுக்க வந்தது அபார்த்தகமென்னுந் தோல்வித் தானமாம்! இனி யேனும் இவ்வாறு தெரியாத விஷயத்திற் புருந்து வீண்வாதத்திற் றலையிடாது, ஒவ்வொரு விஷயத்தையும் உபக்கிரம உபசங்காரத்தோடு வாசித்துத் தெளிந்து, பிறகு தோஷங் காணப்படுமாயின் அதனை வெளியிடுவாராக.

இவரால் பிரசரிக்கப்பட்ட இங்கிலீஷ் தமிழ் ஆசிய இரு சித்தாந்த திபிகையிலும் “பழமையும் புதியமும்” என்று எழுதிய விஷயத்தில் வேத சம்மதமான வைதிகமார்க்கம் பழையதென்றும் ஆகம மார்க்கம் புதியதென்றும் ஐரோப்பியர் பழையன கழித்துப் புதியன கைக் கொள்வதுபோலத் தாமும் பழைய வைதிகத்தைக் கழித்துப் புதிய ஆகம மார்க்கத்தைக் கைக் கொள்வதாய்த் தம்மை மிகு கௌரவப்படுத்திப் பேசியிருந்தபடியே பிரமம் ஒன்றே பாரமார்த்திக சத்தென்றும், ஐட் சித் துலகம் வியாவகாரிக சத்து என்றும் சொல்லும் பழைய அத்துவித வேதாந்த மார்க்கத்தைத் தள்ளி, அவை பிரண்டுமே பாரமார்த்திக சத்தாக்கக் கொள்ளும் புதிய துவித ஆகம சித்தாந்த மார்க்கத்தைக் கைக்கொண்டார்போலும். பழையன கழித்தலும் புதியன புத்தலும் நாகரிகமென்று கருதிப் பழமையாய்க் கைக்கொண்டுவரும் வகினைக்கு எதிர்ப்புத்தல், கல்விகற்றல், கேள்வி கேட்டலாதிகளையும் தள்ளி, அனைத்துமே எதிர்ப்புமற்றபாய் நடக்கலாங்கொல்லோ!

வேதாந்த திபிகையென்று

மடாலாய்வு செய்து காணும்.

மடாலாய்வு.

பிரத்தியட்ச அனுமானத்தாலும் எவரும் எளிதி லறியமுடியாத வஸ்துவைத் தெளிவாய்க் காட்டும் சொல்லியக் கருவியா யுள்ளது வேதம். இவ்வாறே மீமாஞ்சாவார்த்திகம் வகுத்தருளிய பட்டபாதர்

“வ்யுத்யக்ஷணாநாபித்யூவயஸூஉவாயொநவீஜிதெ வனதம்விஜணீவெவெடிநதஸூஉவிஜஸூஉவெடிதா”

என்று கூறியருளினார். சோதிஷ்டோமம் முதலியன சுவர்க்கரூபிகசகங்களைத் தரும், கள் குடித்தல் முதலியன பெரும் பாதகத்தை யுண்டாக்கும் என்பதாகி ரகசியங்கள் பிரத்தியட்ச அனுமானங்களால் எளிதில் அறியப்படா; ஆகவே, அவற்றைக் காட்டுவது வேதமென்ப தாயிற்று. அவ்வேதம் அவீத்தியா வசப்பட்ட சோகர்களின் அறிவாற்றலுக்கு எளிதி லெட்டாத விஷயங்களைத் தெரிவிக்கும் பெரும் கருவியாய் நின்று கரும ஞானங்களைக் காட்டும் தொழிலால் சங்கிதைகள் உபநிடதங்களென இருபாற் படும். அவற்றுள் வேதோக்த கருமாதிகாரியான மனிதராகியோர் குழவிப் பருவம் நீங்கிய சிறுபருவம் தொடங்கி, அனுஷ்டிக்க வேண்டிய கருமங்களைச் சொல்லும் கரும காண்டங்கள் சங்கிதைகளாம்; அவற்றின் கருத்தை விளக்கும் தூல் பூர்வ மீமாஞ்சையாம். பலனை விரும்பாத கருமானுஷ்டாந்தினால் ஏகாக்ஷர சித்த முண்டாய் அதனால் சாத்தன் சதுஷ்டய முதற்கூறு யுள்ள முழுட்கவிற்கு ஆத்மாநாதம் விசாரணையைப் போதிப்பது உபநிஷத்துகளாம். இவ்வுபநிஷத்துகள் வேதத்தி னிறுதியில் படிக்கப்படுதலால் வேதாந்தங்க ளென்றும் சொல்லப்படும். அவ்வேதாந்தங்களின் பொருளை விவக்கு